m̄

Philos.

R

Ueber Religion als Wissenschaft

zur

Bestimmung des Inhalts

der

Religionen

und

der Behandlungsart ihrer Urkunden.

Sie reden nur durch unser Herz zu uns.

Göthe, i. d. Iphig.

Bayerische Staatsbibliothek München

1795.

Im Verlag der Neuprivilegirten Hofbuchhandlung in Neu-Strelitz.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Seinem Freund H.
in C.

X

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Sie sind mit mir darüber einig, verehrungswürdiger Freund, daß es der Vernunft nicht weniger widerspreche, irgend eine Wahrheit durch gewaltsame Revolutionen ins gemeine Leben einzuführen und zu verbreiten, als es ihr auf der andern Seite widerspricht, ängstlich an obsoleten Formen zu hängen, und die kleinste Aenderung an denselben als Hochverrath am Staate oder an der Religion zu verschreien.

Es sind freilich zwei sehr verschiedene Dinge, die Wissenschaften aufzuklären, und die Entdeckungen der Wissenschaft unter der Menge in Umlauf zu bringen. Wenn die Rede davon ist, einer entdeckten Wahrheit in der gemeinen Meinung Eingang zu verschaffen, und dagegen ein durch die Wissenschaft erkanntes Vorurtheil zu verdrängen, so fordert dies Rücksichten, die derjenige, der sich bloß die Ausbil-

dung der Wissenschaft für sich (ohne besondre Rücksicht auf den möglichen Gebrauch derselben) znm Zweck gesetzt hat, selten bedenkt. Die Entdeckungen, welche die Wissenschaft macht, betreffen meistens nur die Gründe von Wahrheiten, welche durch das Gefühl des Richtigen und Wahren oder den gemeinen Verstand längst anerkannt aber oft auf unrichtige Prämissen gebaut sind. Wo eine Ueberzeugung auf solchen unrichtigen Prämissen beruht, da ist jederzeit Gefahr, wenn die richtigeren Gründe nicht mit Behutsamkeit an die Stelle der falschen unterschoben werden, daß mit den (obschon unrichtigen) Ueberzeugungsgründen die Ueberzeugung selbst umgestürzt werde.

Aus diesem Grunde müssen die Entdeckungen, welche die Wissenschaft macht, mit großer Vorsicht von denjenigen benuzt werden, welche den Beruf übernommen haben, diese Entdeckungen gemeinnützig zu machen, und durch sie den gemeinen Verstand zu berichtigen. Alle Anstrengung, das Menschengeschlecht zu dem Ziele seiner Geistesbildung auf einmal hinzureißen, ist eine zweckwidrige Gewaltthätigkeit, und der blinde Eifer, der die

erlangten Einsichten – es sei zur rechten Zeit oder zur Unzeit — ohne Unterschied überall anzubringen geschäftig ist, hat von jeher viel Böses gestiftet. Wer lehren und aufklären will, der sollte sich doch vor allen Dingen erst darum bekümmern, auf welcher Stufe der Geistesbildung sein Lehrling stehe; denn, wie will er sich ihm verständlich machen, wenn er noch nicht kennt, was ihm fehlt? Er muß zu der Sphäre des Wissens, in der sein Lehrling steht, herabsteigen, um ihn zu einer höhern Sphäre erheben zu können; und er kann ihn nur auf die zunächst angränzende nicht sogleich auf die höchste Sphäre erheben. Was kann alles Predigen nutzen, wenn es nicht verstanden wird, und wie viel kann es schaden, wenn es mißverstanden wird? Sei es auch, daß man dabei noch manches Vourtheil, manchen Irrthum, manche Unbestimmtheit in den Begriffen noch in ihrem verjährten Besitze lassen muß. Wer alles auf einmal thun will, steht sich selbst im Wege. Wir gelangen alle nur allmählich zu unserm Ziele. Alles mit einem mal niederzureissen, erfordert nicht vorzüglich viel; aber an die Stelle des Alten unvermerkt eine

neue richtigere Einsicht zu setzen, ist die schwere Aufgabe, welche zu lösen, so selten mit der gehörigen Geschicklichkeit unternommen wird.

Sie wissen, daß ich damit nicht der Maxime „Alles beim Alten zu lassen" das Wort rede. Ich bin auch darin mit Ihnen einverstanden, daß die Menschheit im Ganzen in einem steten Fortschritt zu höherer Vollkommenheit begriffen sei, und daß sie also zu keiner Zeit auf dieser Bahn stille stehen dürfe. Ich habe mich auch deshalb nie mit dem Geiste des trägen Orthodoxismus versöhnen können, der allem Nachdenken feind, alles, was ihm vom alten Herkommen abzuweichen scheint, als kezerische Neuerung verfolgt, um seine Faulheit zu bemänteln.

Aber Sie geben mirs gewiß auch zu, daß man auf der andern Seite eben so zu weit gehe; daß man das Alte zum wenigsten schonender behandeln sollte; und daß der Geist der Revolution, der nichts bauen will ohne erst alles zerstört zu haben, nicht weniger Mißbilligung verdiene, als jene träge Anhänglichkeit am Alten.

Nicht selten hat der menschliche Geist schon in frühern Zeiten, besonders in Rücksicht auf die höhern Angelegenheiten des Menschen — Religion und Moralität — das Richtige nach einem bloßen Gefühle sehr bestimmt aufgefaßt und dargestellt; die Wahrheit hat unter dieser Form, eben darum weil sie reiner ungekünstelter Ausdruck des Gefühls war, leicht Eingang gefunden und sich fortgepflanzt; und diese Form ist allmählich mit der Wahrheit selbst den Herzen unentbehrlich geworden. Warum will man diese Form zerstören? Es ist wahr, es hängen an derselben auch die Vorurtheile, die sich noch von der Kindheit des Menschengeschlechts auf uns fortgepflanzt, und eben durch jene Form, die ihnen mit den aufgestellten richtigern Einsichten gemein ist, eine Art von Unverletzlichkeit erhalten haben, die nun, weil die Bekämpfung derselben als Feindseligkeit gegen die Wahrheit selbst angesehen wird, es so schwer macht, sie auszurotten. Aber, wenn Sie den Eifer betrachten, mit dem unsre Zeitgenossen zum Theil beschäftigt sind, alle alte Formen zu zerstören um einige wirklich zerbrechliche unter denselben aus dem Wege zu schaffen — fällt Ihnen

dabei nicht auch der König Herodes ein, der die Kinder eines ganzen Ortes morden läßt, damit ein einziges ihm nicht entgehe? Warum will man den Weizen mit dem Unkraut ausrotten?

Das Reich der Vorurtheile und des Aberglaubens läßt sich nicht durch Feuer und Schwert vertilgen. Hier ist kein Heil in der Zerstörung, wenn nicht durch Aufbauen zerstört wird. Aber die Menschen mögen lieber zerstören als aufbauen. Das letztere ist mühsam nnd macht wenig Aufsehen, weil es auf den natürlichen Gang der Entwickelung des menschlichen Geistes berechnet ist, mit diesem nur allmählich von Stufe zu Stufe fortschreitet, und eben darum das Ansehn gewinnt, dieser natürliche Fortschritt selbst zu sein. Wer sein Individuum gern überall voranstellen und überall gern sagen will: das habe ich gethan! der ist zu diesem Geschäfte nicht berufen, wo man für die Gattung arbeitet, wo alles was geschieht durch so unzählige Faden mit dem, was vorher war und zugleich ist, zusammenhängt, daß ein einzelner selten oder nie, mit der Zuversicht welche die Eitelkeit prätendirt, etwas als s e i n Werk vorweisen kann, wo man

sich

sich also im Stillen mit dem Bewußtsein begnügen muß, in dem Weinberge des Herrn nicht müssig gestanden zu haben.

Bei einer Aufgabe, die aus mehreren Rücksichten so schwer zu lösen ist, muß ein glücklicher Versuch dieser Art, der in irgend einem Theil der Wissenschaften ausgeführt worden ist, einen um so höhern Werth für uns haben; doppelt schätzbar muß er uns sein, wenn er einen Gegenstand betrifft, der zu den wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit gehört.

Sie haben von selbst Kants neueste Schrift, die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft auch aus diesem Gesichtspunkt angesehen, und sich mit mir gefreut, durch diese Schrift einem sehr dringenden Bedürfniß der Zeit abgeholfen zu sehen, indem durch sie, in Rücksicht auf Religion, das Problem befriedigend gelöst ist, das Richtige in den angenommenen Ueberzeugungen in Schutz zu nehmen und das Unrichtige, ohne es geradezu wegzuwerfen, zu guten Absichten zu benutzen.

Sie kennen das Schicksal, das bis jetzt diese Schrift betroffen hat. Unsere Erwartungen von ihrem Einfluß auf den ganzen Geist des Religionsstudiums sind

nicht in Erfüllung gegangen. Wir müssen sogar fürchten, daß sie noch lange unerfüllt bleiben werden, da die Schrift noch immer von den beiden entgegengesetzten Hauptparteien gleich häufig mißverstanden und mißdeutet wird, dem einen eine Thorheit dem andern ein Aergerniß ist.

Veranlaßt durch Ihren Wunsch, diesen vielerlei Mißverständnissen mit mehr Eifer, als bisher geschehen ist, begegnet zu sehen, habe ich die gegenwärtige Untersuchung angestellt. Ich wage es kaum zu glauben, daß sie den strengen Forderungen, die Sie machen, entsprechen werde; aber ich glaube, daß sie demunerachtet etwas beitragen könne, den Gesichtspunkt in die Augen springender zu machen, aus welchem in jener Schrift das Verhältniß der positiven Religion zu der reinen Vernunftreligion betrachtet wird. Meiner Rechtfertigung wird jener Gesichtspunkt bei keinem bedürfen, der ihn richtig aufzufassen gelernt hat.

Ich würde mich doppelt freuen (denn ich würde mir auch Ihren Dank dadurch verdienen), wenn es mir durch diese Untersuchung gelänge, eine richtigere Ansicht jener Schrift befördern zu helfen, die als eine so weise praktische Anleitung zu einem

zweckmäßigen Religionsunterricht, jeden Religionslehrer in den Stand setzt, unerachtet er an eine gangbare Lehrmeinung als Schema gebunden ist, nach welchem er seinen Unterricht zu ertheilen sich verpflichtet hat, dennoch die Religionswissenschaft frei von allen fremdartigen Zusätzen und rein, nach seinem besten Gewissen vorzutragen und, indem er seinen Unterricht an die gangbare Lehrmeinung anschließt, eben dadurch desto leichter Eingang zu finden.

Was aber von dem Vortrag einer Lehrmeinung und der Verbreitung derselben hier gesagt ist, gilt keineswegs für die Lehre selbst. Die alte Form soll zwar, so lange sie sich selbst erhält, mit Schonung behandelt werden; aber es ist nicht nothwendig, daß sie erhalten werde. Es gehört sogar ausdrücklich mit zum Fortschritt in der Erkenntniß, daß man die Hülle nach und nach entbehrlich mache, die man jetzt noch als Nothbehelf benutzen muß; „es kömmt die Zeit,„ sagt der weise Stifter unsrer Religion, "da ich nicht mehr durch Sprüchworte mit euch reden werde!" Nach dem ganzen Gang der Entwickelung des menschlichen Geistes läßt sich erwarten, daß einst die positive Religion,

von den Zusätzen, welche Zeitbedürfniß in derselben eingeführt und bisher erhalten hat, allmählich gereinigt, zur reinen Vernunftreligion wird erhoben werden, so bald das Menschengeschlecht in seiner Ausbildung überhaupt diejenige Stufe wird erreicht haben, wo die Wahrheit ohne Hülle es nicht mehr blenden wird. — Es ist eine herzerhebende Aussicht, unser Geschlecht zu jener Stufe der Vollkommenheit bestimmt zu wissen; und wir können uns jenes glücklichen Tages freuen, sollten wir auch, wie Abraham den seinigen, ihn bloß im Geiste sehen! So lange aber, bis einst diese glückliche Periode der Vollendung wirklich herbeikommt, lassen Sie uns bei allen Gelegenheiten einen alten Spruch geltend machen, den wir zugleich mit eben dem Recht als Prophezeihung für unser Zeitalter anwenden können, mit welchem der Apostel Petrus ihn auf das seinige angewandt hat:

"Wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr thut wohl daß ihr darauf achtet, als auf ein Licht, das da scheinet in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen!"

Ueber
Religion als Wissenschaft
zur Bestimmung
des Inhalts der (historischen) Religionen und der richtigen Behandlungsart ihrer Urkunden.

Einleitung.

Wenn die Ideen, welche eine gegebene Religion aufstellt, bloße Kinder der Einbildungskraft wären, und sich auf nichts weiter als auf willkürliche Dichtung der Phantasie gründeten; so würden wir eine solche Religion auch als ein bloßes Gedicht betrachten müssen, das – wie ferne es nicht auf den Rang eines ästhetischen Kunstprodukts Anspruch machen könnte — für uns gar keinen Werth hätte. So lange wir die verkündigten Offenbarungen aus einer andern Welt für bloße Phantasieen eines schwärmerischen Kopfes ansehen müßten, dem es gelungen wäre, die Resultate seiner mystischen Intuitionen den kommenden Zeitaltern als ein Evangelium aufzudringen; so lange würden sie für uns um gar nichts mehr gelten, als die Geistersehereien eines schwärmerischen Schwedenborg oder die Licht- und Urweisheit eines mystischen Jakob Böhm. Wir würden sie als Verirrungen

des menschlichen Geistes über seine Gränze, entweder verlachen oder, höchstens, gleichgültig an ihren Ort gestellt lassen.

Um die Lehren einer gegebnen Religion als das, wozu sie uns gegeben sein sollen — als Mittel und Anweisung zu Erreichung unsers moralischen Endzwecks — gebrauchen zu können, müssen wir also vor allen Dingen von ihrer Wahrheit überzeugt sein.

Was wir hier unter Wahrheit verstehen, erhellt zwar deutlich genug aus dem gemachten Gegensatze. Damit aber nicht die Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks dem Gang unsrer Untersuchung eine unvermeidliche Unbestimmtheit gebe, müssen wir eine nähere Erörterung desselben vorausschicken.

Gewöhnlich wenn man von Wahrheit einer Religion spricht, versteht man darunter ihre Angemessenheit zu unserm moralischen Endzweck, die Vortreflichkeit ihrer Belehrungen über diesen Endzweck und das stete Hinzielen ihres gesammten Inhalts auf Verbesserung der Willenshandlungen und auf moralische Vervollkommnung der Menschen. Eine Religion, an welcher man diese Eigenschaften antrifft, wird für wahr gehalten und geglaubt.

Bei dieser Beurtheilung wird offenbar zweierlei vorausgesetzt: 1) daß Moralität absolut nothwendiger Zweck des Menschen sei — sonst würde man der Religion nicht bloß insofern einen absoluten Wehrt zuerkennen, als sie sich auf diesen Zweck bezieht; 2) daß Religion nur auf diesen Zweck sich beziehe — sonst würde man sie nicht bloß nach diesem Zwecke beurtheilen. Beide Voraussetzungen lassen sich als richtig erweisen, folglich ist auch das Urtheil, welches die Wahrheit einer Religion nach ihrer Beziehung auf diese Voraussetzungen bestimmt, vollkommen richtig.

Man muß aber wol bedenken, daß bei dem gewöhnlichen Urtheil über diese Art von Wahrheit einer Religion diese Voraussetzungen nicht deutlich gedacht werden, sondern nur in einem dunkeln Gefühl dem Gemüth vorschweben. Die Ueberzeugung, welche sich auf ein solches Gefühl gründet, kann allerdings viel Festigkeit haben, und ich bin auch keinesweges gemeint, sie herabzusetzen, indem ihre Wirksamkeit aus Beispielen, welche Achtung erregen, sattsam bekannt ist.

Allein, fürs erste kann dieses schonende Urtheil doch nur denen zu gut kommen, die, durch ihre anderweitige Bestimmung verhindert, nicht selbst dazu gelangen können, ihre Ueberzeugungen über diese

Gegenstände auf deutliche Begriffe zurückzuführen, und sich deshalb zu ihrem praktischen Gebrauche bloß an die Aussprüche ihres Gefühls halten müssen. Denen hingegen, welche den Beruf übernommen haben, die Gründe jener Ueberzeugungen, die sich durch das Gefühl nur ankündigen, in ihren Principien aufzusuchen und so die Ueberzeugungen wissenschaftlich zu begründen — diesen ist es durchaus nicht zu verzeihen, wenn sie sichs bequem machen, anstatt Principien aufzusuchen nach welchen ein allgemeingültiges Urtheil möglich wäre, ihr Gefühl auch in die Wissenschaft einzuführen und sich darnach als nach einem allgemeingültigen Kriterium einen Richterspruch anmaßen; wodurch an die Stelle der Wissenschaft ein heilloser Empirismus gesetzt wird, der allmählich, bei einer ganzen Generation sogar, allen Sinn für eigentlich wissenschaftliche Ueberzeugung verdrängen kann. Wenn man einem Gottesgelehrten dieser Art, als ich hier im Sinne habe, von dem Satze, den er bei allen seinen Räsonnements über Religion als ausgemacht voraussetzt —: daß die Religion weder überhaupt noch auch zugleich einen andern Zweck haben könne als die Beförderung der Moralität — Beweis abforderte, so würde er entweder in seiner eignen Ueberzeugung irre werden, oder er würde ohne wei-

tere Gründe hartnäckig postuliren, daß dieser Satz allgemein zugegeben werden müsse! Und dies sind denn die Lehrer, die es als Beruf übernommen haben, nicht bloß ihre eigne Ueberzeugung, von diesen wichtigsten Angelegenheiten des Menschen, durch Aufsuchen der wahren Gründe jener gewöhnlich auf bloße Gefühle gebauten Ueberzeugung fester zu begründen, sondern auch zu dem gleichen Zwecke für ihre übrigen Brüder zu arbeiten, die mit ihrer Ueberzeugung von diesen Angelegenheiten nur so lange bloß an ihr Gefühl verwiesen sein sollen, bis die wissenschaftliche Begründung dieser Ueberzeugung einen beträchtlichen Fortschritt gemacht hat. Wie wenig kennen oder wie schlecht erfüllen sie ihren Beruf!

Fürs zweite, so lange das Urtheil über die Wahrheit einer Religion nur nach jenen Voraussetzungen, die nicht deutlich gedacht sondern bloß dunkel gefühlt werden, bestimmt wird; so lange ist keine wahre vollständige Ueberzeugung von der Richtigkeit jenes Urtheils möglich. Das Gefühl täuscht oft, und ist deswegen nie ein völlig zuverläßiger Bürge für die Richtigkeit eines Urtheils. Es ist also möglich, daß auch jenes Gefühl, wornach wir die Wahrheit einer Religion beurtheilt haben, bloße Täuschung, daß jenes Urtheil falsch,

unsre Ueberzeugung von der Wahrheit einer solchen Religion ein bloßer Wahn, unser Glaube an dieselbe ein bloßer Aberglaube sei. Von der Richtigkeit unsers Urtheils über die Wahrheit einer Religion können wir folglich nicht anders überzeugt werden, als wenn die bloß gefühlten Voraussetzungen jenes Urtheils auf deutliche Begriffe gebracht und aus Principien erwiesen werden.

Für jene Voraussetzungen also suchen wir einen Beweis; und so lange dieser Beweis nicht geführt ist, so lange ist auch das Urtheil über die Wahrheit einer Religion unsicher. Zwar können wir allerdings auch über die Wahrheit einer Religion nach unserm Gefühl urtheilen, wenn wir unter Wahrheit einer Religion nichts anders verstehen wollen, als die Angemessenheit derselben zu der subjektiven Vorstellung von den Erfordernissen der Religion, die wir nach einem bloßen Gefühle ermessen. Allein es kömmt bei diesem Urtheile alles auf die Wahrheit jener subjektiven Vorstellung selbst an, daß diese nicht bloß auf einer Einbildung beruhe sondern etwas objektiv gültiges zum Grunde habe. Die Wahrheit der Religion, im eigentlichsten Sinne des Wortes, hängt also davon ab, die objektive

Gültigkeit jener subjektiven Vorstellung, oder der religiösen Gefühle, zu erweisen.

Dieser verlangte Beweis nun ist auf zweierlei Art möglich. Entweder es läßt sich zeigen, daß jenen Gefühlen etwas transscendentales in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes gegründetes, zu Gründe liege; in welchem Falle die Religion als etwas dem Menschen mit seiner Vernunft selbst gegebenes, Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat, und den Grund der Ueberzeugung von ihrer Wahrheit in sich selbst enthält. Oder wir werden von der Wahrheit d. h. der objektiven Gültigkeit jener Gefühle durch Erfahrung unmittelbar überzeugt, indem wir sie mit einer objektiv gegebenen unmittelbar göttlichen Religion übereinstimmend und eben dadurch bestätigt finden. Ein dritter Fall ist gar nicht gedenkbar; weil überhaupt die Ueberzeugung von der objektiven Gültigkeit einer Vorstellung, d. h. daß der Gegenstand derselben nicht eine bloße leere Einbildung sei, nur auf zweierlei Art möglich ist; entweder unmittelbar aus Erfahrung, oder aus dem, was vor aller Erfahrung vorausgesetzt wird, um die Erfahrung möglich zu machen, d. h. aus den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes.

Nun kann zwar eine Wahrheit nicht unmittelbar als Wahrheit erfahren werden. Allein, wenn nur eine unmittelbare Erfahrung von einer Bedingung, von der die Wahrheit unmittelbare Folge ist, gegeben werden kann, so ist dies eben so viel. So läßt sich die Wahrheit einer gegebnen Religion zwar nicht unmittelbar erfahren; aber ist nur eine unmittelbare Erfahrung von ihrem göttlichen Ursprung möglich, so folgt daraus alsdenn ihre Wahrheit von selbst. Denn was von Gott, der Quelle aller Wahrheit, selbst gegeben ist, das müssen wir als wahr gelten lassen.

Dabei ist der besondre Umstand ja nicht zu übersehen, daß wir, wenn etwas durch Erfahrung unmittelbar gegeben wird, nicht a priori bestimmen können, was darin enthalten sein werde, sondern vielmehr den Inhalt eines durch Erfahrung gegebnen Gegenstandes, aus dem was wir an ihm wahrnehmen, lernen müssen. Wenn wir also von einer Religion annehmen, daß sie durch Erfahrung unmittelbar gegeben sei, so müssen wir ihren Inhalt bloß aus dem, was gegeben ist, beurtheilen; und so wie wir von Gegenständen der Naturkunde unsre Begriffe erst aus den Merkmalen zusammensetzen, die wir in der Wahrnehmung an ihnen entdecken, so werden wir auch aus dem, was wir an einer solchen

gegebenen Religion wahrnehmen, unsern Begriff von Religion überhaupt und von dem was dazu gehöre oder nicht gehöre, bestimmen müssen. Aus dem, was Gott uns zu unsrer Seligkeit bekannt zu machen nöthig gefunden hat, werden wir lernen, was uns zu unsrer Seligkeit zu wissen nöthig sei. — Aus diesem Grunde kann es uns durchaus nicht gleichgültig sein, über die Frage: ob eine gegebene Religion wirklich göttlichen Ursprungs sei oder nicht? vollständige Gewißheit zu haben; weil, wenn dieser göttliche Ursprung derselben erwiesen würde, wir an ihr ein Kriterium der Religionswahrheiten hätten, welches höher wäre als alles was wir durch Vernunft zu finden im Stande sind.

Die Untersuchung über die Wahrheit einer gegebnen Religion muß also nothwendig immer von der Frage ausgehen: ob der göttliche Ursprung derselben erwiesen sei? — Nicht als ob dieser einen der beiden Arten von Ueberzeugungsgründen für die Wahrheit einer gegebenen Religion (von welchen wir oben gesprochen haben), eine größere Ueberzeugungskraft zukäme als der andern; vielmehr sind in dieser Rücksicht beide völlig gleich. Sondern, eben weil wir annehmen, daß beide als gültig erwiesen werden könnten; gleichwol aber die

Bestimmung des Begriffes von Religion und von dem Ganzen ihres Inhalts, je nachdem man ihre Wahrheit auf den einen oder den andern Ueberzeugungsgrund baut, völlig verschieden ist, und eine gänzliche Verwirrung entsteht, wenn man den Begriff aus dem einen Gebiet in dem Gebiete des andern Begriffes geltend machen will: so muß ausgemacht werden, welchem von den beiden Begriffen das Primat in dieser Beurtheilung zukomme. Und da zeigt sich denn, daß die Vernunft allerdings der Gottheit, welche höher ist als alle (unsre subjektive) Vernunft, dieses Primat selbst zuerkennen müsse. Wenn also die Gottheit selbst eine Religion bekannt gemacht hat, so kann die Vernunft nicht den Begriff von Religion, den sie aus sich selbst geschöpft hat, darauf anwenden und jene nach diesem beurtheilen und bestimmen wollen; sondern sie muß vielmehr ihren Begriff nach dem in der Erfahrung unmittelbar gegebenen Gegenstande, den sie selbst als ein höheres Kriterium anerkannt hat, berichtigen. — Darum muß die Untersuchung: ob eine gegebne Religion göttlichen Ursprungs sei? vor aller Beurtheilung dieser Religion selbst abgeschlossen sein.

Hier haben wir zugleich einem in der Bestimmung des Fundaments der Religion sehr gewöhnlichen Vorurtheil zu begegnen; dem Vorurtheil nämlich:

daß man, um seine Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion recht fest zu gründen, den Vernunftglauben mit dem Offenbarungsglauben oder diesen mit jenem verbinden müsse; da doch, wie sich in der Folge zeigen wird, beide schlechterdings einander nicht beigeordnet werden können, sondern einer dem andern untergeordnet werden muß, und mithin alles schwankend und ungewiß wird, wenn entweder der Offenbarungsgläubige die Vernunft oder der Vernunftgläubige die Offenbarung zu Hülfe nehmen will, indem jener der Vernunft dieser der Offenbarung bald zu viel bald zu wenig eingeräumt zu haben befürchten muß. Wer es von einer gegebnen Religion als erwiesen annimmt, daß sie göttlichen Ursprungs sei, der hält sie für wahr, weil sie göttlich ist, und sein Glaube an die Wahrheit einer solchen Religion muß gerade eben so stark sein als sein Glaube an die Göttlichkeit derselben. Wessen Glaube an die Göttlichkeit einer gegebnen Religion nun rechter Art ist, d. h. wer seine Ueberzeugung von der Göttlichkeit derselben auf befriedigende Beweise gegründet hat, der bedarf keiner andern Bürgschaft für die Wahrheit derselben, und es zeigt in der That schon Unglauben gegen eine gegebne Religion, wenn man sich nach Verstärkerung seiner Ueberzeu-

gung von ihrer Wahrheit in der Vernunft umsieht. — „Aber, die Ueberzeugung hat doch Grade, sagt man, und sie erhält allerdings einen höhern Grad von Festigkeit durch die Uebereinstimmung der gegebnen Lehre mit der Vernunft." Man verwechselt hier gemeiniglich die Ueberzeugung von dem Grunde mit der Ueberzeugung von dem durch ihn Begründeten. Ist der Beweis für die Göttlichkeit einer solchen Religion nicht für sich befriedigend, so wird er dadurch nicht ergänzt, daß man die Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft zeigen kann, und daraus auf ihren göttlichen Ursprung folgert; welcher Schluß doch immer problematisch bleibt. Sondern diese Uebereinstimmung mit der Vernunft ist als ein neuer für sich bestehender Beweis anzusehen, der — nicht die Göttlichkeit und durch diese mittelbar die Wahrheit sondern der — unmittelbar die Wahrheit der gegebnen Religion begründet, und von dem, eben darum weil er nicht bloß ein Hülfsbeweis sondern ein unabhängiger voller Beweis sein soll, ebenfalls gefordert wird, daß er für sich allein hinreichend sei. Nun ist zwar nicht zu läugnen, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit einer solchen Religion allerdings verstärkt werden würde, wenn sie durch diese beiden Beweise zugleich begründet werden könnte. Allein, fürs erste kann keiner von beiden etwas begründen,

wenn er nicht selbst ausgemacht und apodiktisch gewiß ist. Wenn also durch die Vereinigung beider die Ueberzeugung von dem zu begründenden zur Gewißheit erhöht werden soll, so müssen beide zugleich, jeder unabhängig für sich, apodiktische Gewißheit haben; denn kann die Ueberzeugung von beiden nur bis zur Wahrscheinlichkeit sich erheben, so ist auch das was sie begründen, doch immer nur wahrscheinlich; läßt sich hingegen einer von beiden apodiktisch erweisen, so kann die Ueberzeugung von dem dadurch begründeten den andern bloß problematischen Ueberzeugungsgrund leicht entbehren. Fürs zweite aber ist eben dies das unterscheidende Merkmal des Offenbarungsgläubigen, daß er die Ueberzeugung von der Wahrheit der gegebnen Religion lediglich auf die Ueberzeugung von der Göttlichkeit derselben gründet, ohne auf ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft Rücksicht zu nehmen. Er kann also durch die Vergleichung einer gegebnen Religion mit der Vernunft für seine Ueberzeugung nichts gewinnen; denn stimmt eine Lehre derselben mit der Vernunft nicht überein, so hält er die Lehre doch für wahr, weil sie göttlich ist; stimmt sie mit der Vernunft überein, so hält er sie doch nicht darum für wahr, weil sie mit der Vernunft übereinstimmt, sondern lediglich darum weil sie gött-

lich ist. Alles also, was der Offenbarungsgläubige thun kann, seine Ueberzeugung von der Wahrheit der geoffenbarten Lehre zu erhöhen, besteht darin, daß er sich von der Göttlichkeit derselben (dies heißt aber hier durchaus nicht von ihrer Votreflichkeit, von ihrer Heiligkeit von ihrem hohen moralischen Sinn, mit einem Worte von ihrer Gottangemessenheit, sondern einzig und allein von ihrer wirklichen unmittelbaren Abstammung von Gott) je mehr und mehr zu überzeugen suche. Je fester sein Glaube wird, daß Gott selbst eine Lehre bekannt gemacht habe, desto unerschütterlicher wird auch sein Glaube werden, daß sie wahr sei, desto entbehlicher wird er selbst es finden, sich nach andern Gründen für die Wahrheit derselben in der Vernunft umzusehen. Damit erhält er zugleich noch einen andern Vortheil. In dem Maße, in dem er der Beglaubigungen der Vernunft weniger bedarf, in dem er ihnen also weniger Wehrt beilegt, in dem Maße wird er auch gleichgültiger gegen ihre Zweifel werden und ihren Einwürfen weniger Bedeutung zuschreiben. Je fester er sich also an seinen eigentlichen Ueberzeugungsgrund anschließt, (den er doch ein für allemal als überzeugend gefunden haben muß; je weniger er auf andere entbehrliche Hülfsmittel rechnet; desto ruhiger und unerschüt-

erschütterlicher wird seine Ueberzeugung werden. Weit entfernt also, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit einer gegebnen Religion durch die Vergleichung derselben mit der Vernunft an Stärke gewinnen sollte, gewinnt sie vielmehr augenscheinlich, wenn sie sich an ihr einziges eignes Fundament hält.

Die Frage selbst: ob sich von irgend einer Religion erweisen lasse, daß sie göttlichen Ursprungs sei? gehört nicht in die gegenwärtige Untersuchung, wo es nur unsre Absicht ist: die Grundsätze aufzusuchen, nach welchen man in der Erklärung und Bestimmmung des Inhalts einer gegebnen Religion zu verfahren habe, wenn von derselben bewiesen ist, daß sie göttlichen Ursprungs sei. Wol aber gehört es zu unsrer Absicht, zu zeigen 1) was der Offenbarungsgläubige zu leisten hat, um seine Ueberzeugung von der Wahrheit einer gegebnen Religion (wenn sie nicht ein bloßes Meinen sein soll) zu rechtfertigen, und wie er dieser Voraussetzung gemäß bei der Bestimmung des Inhalts derselben (wenn er konsequent sein will) verfahren müsse; 2) was der Vernunftgläubige in gleicher Absicht von und nach seiner Ueberzeugung in Rücksicht einer gegebnen Religion zu leisten habe.

Unsre Untersuchung zerfällt also von selbst in zwei Haupttheile: 1) wie eine gegebne Religion, unter der Voraussetzung, daß sie einen absolutgöttlichen Ursprung habe, zu beurtheilen sei; 2) wie sie zu beurtheilen sei, unter der Voraussetzung, daß sie nicht absolutgöttlichen Ursprungs sei. — Wir muthen niemand zu, daß er das eine oder das andre annehme; aber wir fordern von jedem, der Religion als Wissenschaft zu bearbeiten Beruf hat, daß er nach der einen oder der andern Voraussetzung, die er annimmt, konsequent verfahre.

Erste Abtheilung.

Vorausgesetzt, daß sich der absolut-göttliche Ursprung einer gegebnen Religion als Faktum historisch erweisen lasse

Wie ist der Inhalt derselben und ihre Behandlungsart zu bestimmen.

I. Abschnitt.

Was wird erfordert, um die Voraussetzung zu erweisen?

Wenn man von dem göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion spricht, so muß man abermals vor allen Dingen eine Unbestimmtheit des Ausdrucks aus dem Wege räumen, die zu falschen Konsequenzen Anlaß geben könnte.

In der Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes finden wir öfters Perioden, in welchen ein ganzes Zeitalter auf einmal durch einen seiner vorzüglicheren Köpfe über die vorhergegangenen Zeitalter an Einsicht erhoben wurde. Diesen Gang des menschlichen Geistes aus dem teleologischen Gesichtspunkt,

als

als unter der beständigen Leitung der Vorsehung fortschreitend, angesehen, muß man auch alle die von einem solchen Kopfe gemachten Entdeckungen im Reiche der Wahrheit als göttliche Belehrungen betrachten, inwiefern man annimmt: die Gottheit habe dieses Zusammentreffen der Umstände so veranstaltet, daß ein solcher vorzüglicher Kopf gerade da, wo es zum Fortrücken des menschlichen Geistes am nöthigsten war, erscheinen und dort manche befördernde Umstände finden mußte.

In diesem Sinn aber wird der Ausdruck nicht verstanden, wenn von dem absolutgöttlichen Ursprung einer gegebnen Religion die Rede ist, sondern man schreibt einer gegebnen Religion nur insoferne göttlichen Ursprung im absoluten Sinne des Wortes zu, als man darunter Belehrungen versteht, die uns aus einer übersinnlichen Welt als solche geradezu mitgetheilt sind; die wir also nur darum für göttlich annehmen, weil und wieferne wir sie als Nachrichten aus einer Welt ansehen, wohin es bloßen Menschen (mit unsrer gegenwärtigen Erfahrung wenigstens) selbst zu kommen nicht vergönnt ist, woraus aber die Gottheit uns vorläufig soviel, als uns davon zu wissen nöthig ist, bekannt zu machen, unstreitig die Macht hat, die wir aber auch nur

darum

darum glauben, weil und wieferne sie auf Zeugnissen beruhen, die uns gegen die Zeugen, welche gleichwol Menschen sind) auch selbst in Rücksicht ihrer Glaubhaftigkeit für das Gebiet einer übermenschlichen Erfahrung, keinen Zweifel übrig lassen.

Um uns von dem göttlichen Ursprung einer gegebnen Religion (in dem eben aufgestellten Sinne des Wortes) überzeugen zu können, werden wir also ein Kriterium nöthig haben, wornach sich unwidersprechlich erkennen läßt, daß jene Belehrungen, die uns im Namen der Gottheit mitgetheilt sind, wirklich Nachrichten aus der übersinnlichen Welt seien. Aus dem Inhalt jener Belehrungen kann ein solches Kriterium nicht hergenommen sein. Mag eine Lehre noch so heilsam, noch so edel, noch so vortreflich, mag sie sogar, entweder an sich oder doch auf der Stufe der Kultur des Zeitalters, in welchem — oder des Menschen, durch welchen sie bekannt gemacht worden ist, unbegreiflich sein: alles dies kann uns kein befriedigendes Merkmal geben, um sie daran für göttlich zu erkennen. Als einer Nachricht aus der übersinnlichen Welt muß ihr eine Thatsache aus der übersinnlichen Welt an der Seite stehen, welche wir als die einzig gültige Beglaubigung des

Zeugnisses aus der übersinnlichen Welt können gelten lassen. Eine wahre gründliche Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung einer gegebnen Religion ist demnach nur dadurch möglich, wenn sich unwidersprechlich erweisen läßt, daß zur Bestätigung einer solchen Religion Thatsachen aus der übersinnlichen Welt wirklich geschehen seien.

Dieses wirkliche Geschehensein einer Thatsache aus der übersinnlichen Welt darzuthun, erfordert aber einen zusammengesetzten Beweis. Das Geschehensein der Thatsache selbst als Thatsache muß zuerst erwiesen sein; alsdenn aber muß auch noch überdies erwiesen werden, daß die wirklich geschehene Thatsache übersinnlich, d. h. Wirkung einer übersinnlichen Ursache sei. Das erstere hat der Historiker, das zweite der Philosoph zu leisten. Die Frage, welche an den erstern ergeht, betrifft gar nicht das übersinnliche; er soll nur ausmachen, daß gewisse Thatsachen (z. B. daß 5000 Menschen mit sieben Broden gesättiget worden) in der Erfahrung wirklich geschehen seien. Das einzige Mittel, das in seiner Gewalt ist, dies auszumachen, sind historische Zeugnisse. Kann er solche Zeugnisse anführen, gegen die nach den Gesetzen der historischen Kritik (denn bloße Muthmaßungen werden nicht an-

gehört!) nichts weiter einzuwenden ist, so hat er die Thatsache als wirklich erwiesen. Für ihn ist sie aber nichts weiter als Naturbegebenheit, und bei aller Unbegreiflichkeit derselben darf er, wenn er nicht seine Gränze überschreiten will, nicht von Wunder sprechen. Er allein kann also auch (ob er gleich das erste und das Haupt-Geschäft dabei zu übernehmen hat) den Beweis, der gesucht wird, nicht vollenden. Zu zeigen, daß die Thatsache deren wirkliches Geschehensein er erwiesen hat, eine Thatsache aus der übersinnlichen Welt sei und folglich eine Nachricht aus der übersinnlichen Welt verbürgen könne; dies muß er dem Philosophen überlassen.*) Der Philosoph hat nunmehr zu erweisen, daß eine solche Thatsache, die in der Natur wirklich wahrgenommen worden, keine Naturbegebenheit sei d. h. daß sie nicht bloß aus den bekannten Gesetzen der Natur nicht erklärt werden könne, sondern ausdrücklich: daß in dem unendlichen Progressus der Erfahrung niemals ein Gesetz der Natur,

*) Da die Gränzen der zwei verschiedenen Funktionen, die mit diesem Beweise vorzunehmen sind, wenn beide von einer und eben derselben Person verrichtet werden, so leicht in einander laufen und den ganzen Beweis verwirren, so ist es rathsam, sie sich immer als an zwei verschiedne Personen vertheilt vorzustellen.

aus dem sie erklärt werden könnte, anzutreffen sein werde, und daß sie folglich, da sie auf eine übersinnliche Ursache als Wirkung bezogen werden müsse, ein Wunder sei.

Werden diese beiden Geschäfte mit einander vermengt, greift der Philosoph dem Historiker oder der Historiker dem Philosophen in sein Gebiet, so entsteht eine ewige unauflösliche Verwirrung im Beweisführen. Glaubt der Philosoph, daß der Historiker nicht bloß das wirkliche Geschehensein der Thatsache, sondern auch das wirkliche Geschehensein der übersinnlichen Thatsache bewiesen habe, daß folglich alles handgreiflich dargethan sei und er zu diesem Beweise aus seinem Gebiete nichts weiter hinzuzufügen habe; so nimmt er offenbar einen halben Beweis, d. i. keinen Beweis, als Beweis an, und seine Ueberzeugung ist eine bloße Ueberredung, weil sie völlig grundlos ist. Läßt hingegen der Historiker durch den Einwurf des Philosophen: daß es sich gar nicht begreifen lasse, wie eine solche Thatsache möglich sei, sich verleiten, an dem historischen Beweise zu künsteln und die Zeugnisse verdächtig zu machen, wo sie es nicht sind; so giebt er selbst dadurch dem Philosophen Veranlassung, seinen ganzen Beweis als grundlos zu verwerfen; der ganze Streit wird auf das Gebiet der

historischen Kritik gespielt, und wird völlig endlos sein, so lang der Historiker nicht die willkürlichen Ausnahmen gegen die Gesetze dieser Kritik, die er sich erlaubt und wodurch er den Philosophen zu ähnlichen berechtigt hat, zurücknimmt und unbekümmert um das Resultat, das er finden wird, seine Untersuchung nach jenen Gesetzen streng vollendet. Auf die Einwendung des Philosophen muß der Historiker nur dann hören, wenn dieser die Unmöglichkeit der Thatsache erweist. Diese Forderung will aber etwas ganz anderes sagen, als die Unbegreiflichkeit derselben darlegen. Ob der Philosoph die Möglichkeit einer Thatsache begreife, kann dem Historiker (wenn er selbst seinen Beweis richtig geführt hat) völlig gleichgültig sein; es ist ihm genug, daß jener die Nichtunmöglichkeit einräumen muß, und er überläßt es ihm übrigens, sich die Möglichkeit, auf welche Art er will, zu erklären, oder zu erwarten, bis ihm etwa künftig einmal eine Einsicht dieser Möglichkeit verstattet werde.

Werden aber die beiden Geschäfte gehörig gesondert, und jedes in seinem Theil zur Vollkommenheit gebracht, so läßt sich endlich die Vollendung des langen verworrenen Streites hoffen, die so lange unmöglich ist, als man noch immer fortfährt, das

eine mit dem andern zu vermengen. Ich werde hier die Gränzen der beiden Funktionen, und was jede derselben in ihrem Theile zu leisten hat, noch bestimmter angeben.

Fürs erste, an dem Theile des Beweises, welchen der Historiker zu leisten hat, darf durchaus nichts nachgelassen werden. Es muß durch historische Zeugnisse völlig evident dargethan werden, daß die Thatsachen wirklich geschehen seien, von welchen die Frage ist, ob sie Thatsachen aus der übersinnlichen Welt seien. Ließe sich dieser Beweis nicht befriedigend führen, wäre in der Reihe der historischen Zeugnisse eine Lücke, wären die Zeugen verdächtig, — mit einem Wort: gegen was immer für ein Gesetz der historischen Kritik der Beweis verstieße; so wäre alle weitere Untersuchung ganz überflüssig. Wozu sollte eine lange philosophische Demonstration, daß sich z. B. die Möglichkeit Wasser in Wein zu verwandeln nur aus einer übersinnlichen Ursache erklären lasse: wenn das Faktum selbst nicht wirklich geschehen wäre? — Es sind drei Fälle möglich, wie das Resultat einer historischen Prüfung ausfallen kann; die Zeugnisse entscheiden entweder dafür, oder dawider, oder für keines von beiden. Sind die Zeugnisse entweder für das eine, oder für das andre entscheidend, so ist

entweder das wirkliche Geschehensein oder das wirkliche Nichtgeschehensein des Faktums erwiesen, und das Resultat kann kategorisch entweder bejahend oder verneinend ausgedrückt werden. Sind aber die Zeugnisse weder für das eine noch für das andre (eigentlich und vollständig) entscheidend, so ist weder das wirkliche Geschehensein noch das wirkliche Nichtgeschehensein des Faktums erwiesen; es bleibt also problematisch. Träte nun der Fall ein, daß der Historiker das Geschehensein jener Thatsachen, welche für Fakta aus der übersinnlichen Welt erklärt werden, problematisch lassen müßte; so würde es ihm nichts helfen, sich darauf zu berufen, daß doch das Gegentheil auch nicht erwiesen werden könne. Wir müssen von ihm einen kategorischen Beweis fordern; — wenn er diesen nicht leisten kann, so ist der Erfolg für unsern Zweck um gar nichts besser, als wenn das Gegentheil wirklich erwiesen wäre. Denn, wir suchen ein Faktum, worauf wir unsre Ueberzeugung von der Wahrheit einer gegebnen Religion gründen wollen. Dieses Faktum, welches wir als Ueberzeugungsgrund gebrauchen wollen, darf nicht problematisch bleiben, sondern muß apodiktisch (vorweisbar) gewiß sein. Ein pro-

blematischer Ueberzeugungsgrund ist ein offenbarer Widerspruch, und unsre Ueberzeugung von der Wahrheit der gegebnen Religion würde sich auf nichts geringeres als auf folgenden Schluß reduciren: „es läßt sich zwar nicht ausmachen, daß „Gott wirklich unmittelbar diese Religion mitgetheilt „habe; indeß, da er sie doch wirklich unmittelbar „mitgetheilt hat, so muß sie auch wahr sein;" —— welches völlig eben so geschlossen sein würde, als wenn jemand die Vortreflichkeit von Homers Gedichten davon daß die Musen ihn begeistert hätten, ableiten wollte, und er nun so argumentirte: „es läßt sich zwar nicht ausmachen, daß die Musen den Homer wirklich begeistert haben; indeß, da sie ihn doch wirklich begeistert haben, so müssen seine Gedichte vortreflich sein." — Der Fehlschluß, welcher, so wie er hier gestellt ist, in seiner völligen Ungültigkeit erscheint, bleibt gewöhnlich hinter einer Unbestimmtheit versteckt, welche hier aufgedeckt werden soll.

Man wendet nämlich die Argumentation gewöhnlich so: „es läßt sich zwar nicht ausmachen, daß Gott wirklich unmittelbar diese Religion mitgetheilt habe, indeß, da er sie doch mitgetheilt haben kann, so ist sie wahr." Dieses „mitgetheilt haben kann" hat zweierlei Bedeutung. Es heißt entweder: der Inhalt derselben ist so, wie er sich

von Gott, nach dem Begriffe den wir von ihm haben, erwarten ließe; oder: das Faktum der unmittelbaren Mittheilung läßt sich zwar nicht beweisen, aber das Gegentheil kann doch auch nicht erwiesen werden. Das eine ist die philosophische, das andre die historische Möglichkeit, welche, zumal bei Untersuchungen dieser Art, sehr sorgfältig von einander müssen unterschieden werden. Die Möglichkeit, welche der Historiker im Auge hat, besteht nämlich darin, daß das wirkliche Geschehensein eines Faktums so lange für problematisch angenommen wird, bis die Prüfung der Zeugen abgeschlossen ist. Aber man mag die eine oder die andere Möglichkeit annehmen, das Argument hat dennoch keine Haltung. Im erstern Falle ist es ein offenbarer Cirkel im Schließen; im andern ist der Schluß darum fehlerhaft, weil der Grund, aus welchem geschlossen wird, problematisch gelassen, der Untersatz also nur hypothetisch ausgedrückt ist.

Man könnte auch der Sache noch die Wendung geben wollen, daß man sagte: obgleich der historische Beweis nur ein problematisches Resultat gegeben hat, so kann man die unmittelbare göttliche Mittheilung doch als das wahrscheinlichere (weil die Religion nach allen ihren innern Merkmalen einen göttlichen Ursprung vermuthen läßt) glauben, zu-

zumal da wir sicher sind, daß der historische Beweis auch nicht für das Gegentheil entscheidend geführt werden kann. Allein der Glaube, welcher historische Beweise ergänzen will, ist ein Unding; eben darum, weil der historische Beweis nicht entscheidend ist, kann man auch nicht glauben. —

An den Historiker ist also hier die strenge Forderung zu machen, von der durchaus nichts nachgelassen werden darf, daß er das wirkliche Geschehensein der Thatsache unwidersprechlich beweise. — Es sind in dieser Rücksicht schon in älteren Zeiten nicht unwichtige Versuche von unsern Theologen gemacht worden, und es wäre nur zu wünschen, daß mehrere von unsern neueren Theologen diese etwas schwierige Bahn eifriger verfolgt und es nicht bequemer gefunden hätten, den Weg eines leichten und oft leichtsinnigen Räsonnements vorzuziehen, so würden wir vielleicht längst am Ziele sein!

Hat nun der Historiker diese strenge Forderung so erfüllt, daß er die Angriffe der Gegner völlig besiegen kann, so ist damit zwar allerdings viel gewonnen. Allein der Sieg ist doch noch nicht vollendet. Es wird dazu zweitens erfordert, daß auch der Philosoph den Theil des Beweises, den er zu leisten hat, gegen die Einwendungen, die dagegen möglich sind, gehörig sicher stelle. Er hat, wie

wir oben gesehen haben, zu beweisen, daß die ausserordentlichen Begebenheiten, deren wirkliches Geschehensein der Historiker beweist, wirklich Thatsachen aus der übersinnlichen Welt seien. Dabei muß er, um keine Blöße zu geben, sichs nicht leicht machen, sich bloß darauf zu berufen, daß sie sich aus allen bis jetzt bekannten Kräften der Natur nicht erklären lassen. Er muß zeigen, daß die Begebenheiten schlechterdings nicht Wirkungen irgend einer Natururſache sein können; denn nur dadurch kann er den Schluß rechtfertigen, daß sie also nothwendig (und an diesem „nothwendig" hängt die ganze Schlußkraft) Wirkungen einer übersinnlichen Ursache sein müssen.

In dieser Rücksicht ist die gute Sache der Religion abermals von denen sehr schlecht berathen worden, die ihren ganzen Wiz aufgeboten haben, um die Erzählungen von den Wundern so lange zu drehen und zu wenden, und hinein und heraus zu erklären, bis sie das wunderhafte Faktum zu einer gemeinen Alltagsbegebenheit umgeschaffen hatten, bei der man sich nur noch darüber wundern konnte, wie die Leute sich je darüber wundern mochten! Diese scheinen gar nicht geahnet zu haben, daß diese Begebenheiten den einzig möglichen Beweis von dem göttlichen Ursprung einer gegebnen Religion enthal-

ten, und daß also alles daran liege, zu erweisen, nicht nur überhaupt, daß sie wirklich geschehen seien, sondern auch besonders, daß sie gerade so geschehen seien. Wo sollte der Philosoph den Theil seines Beweises, der zum ganzen Beweis unentbehrlich ist, anknüpfen, wenn jene Fakta zwar als wirklich geschehene erwiesen, aber ganz gemeine alltägliche Begebenheiten wären? Der wahre Grund, warum manche es sich erlaubt haben, die Wundergeschichten so zu travestiren, liegt gewiß darin, daß sie diese Begebenheiten für widersprechend hielten. Der Philosoph hat also gegen diese zu zeigen: 1) daß jene Begebenheiten eben durch das ganz ausserordentliche sich von den durch falsche Propheten bewirkten ähnlichen Begebenheiten auszeichnen, und nur dadurch zu einem Kriterium für Zeugnisse aus einer übersinnlichen Welt werden; 2) daß sie gar nicht widersprechend seien; daß man sie zwar nicht begreifen und erklären aber doch einsehen könne, daß sie kein widersprechendes Merkmal in ihrem Begriffe enthalten, sie sich also wohl denken lassen.

Diese beiden Haupttheile des Beweises, der gesucht wird, lassen sich durchaus nicht von einander trennen; jeder für sich einzeln würde gar nichts beweisen. Hat der Historiker nicht das wirkliche Geschehensein der Thatsachen dargethan, so hat der

Philosoph durchaus keinen Stoff, auf den er sein Räsonnement anwenden könnte. Aber auch umgekehrt, wenn der Historiker das wirkliche Geschehensein solcher ausserordentlichen Thatsachen vollständig dargethan hätte, der Philosoph hingegen den Beweis, daß sie übersinnlich d. h. Wirkungen einer übersinnlichen Ursache sein müssen, nicht vollführen könnte: so würde dennoch für den göttlichen Ursprung der Religion kein gültiger Schluß aus jenen Thatsachen geführt werden können; weil die Religion, um als Nachricht aus einer übersinnlichen Welt bewiesen zu sein, ein Zeugniß fordert, dessen Ursprung aus der übersinnlichen Welt unwidersprechlich bewiesen sein muß. Fehlt also dieser Beweis für den übersinnlichen Ursprung des Zeugnisses, so ist auch keine Gewißheit für den übersinnlichen Ursprung der Nachricht d. i. für den absolut göttlichen Ursprung der gegebnen Religion möglich. — Haben aber beide, der Historiker sowol als der Philosoph, die an sie gemachte Forderungen gehörig erfüllt, dann ist der ganze Beweis für den göttlichen Ursprung der gegebnen Religion vollendet, und der Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung derselben ihr einzig mögliches Fundament untergelegt.

Alle andern Versuche, diese Ueberzeugung zu begründen, führen nicht zu einem befriedigenden Resultat.

Der scharfsinnigste und bei weitem vorzüglichste unter allen andern ist der Versuch, die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs einer gegebnen Religion auf den praktischen (empirisch-bedingten) Glauben zu gründen, welcher das fehlende des objektiven Ueberzeugungsgrundes durch subjektive Gewißheit ersetzen soll. Diesen Versuch nach den eben aufgestellten Grundsätzen geprüft, fragt sich nun: welchen Theil des Beweises soll der Glaube ersetzen, den historischen oder den philosophischen? — Den historischen kann er selbst nicht entbehren. Er bedarf nicht nur ausserordentliche Thatsachen (deren Geschehensein also erwiesen und nicht bloß problematisch sein muß) als äussere Kennzeichen, daß eine Lehre unmittelbar von Gott ihren Ursprung habe; sondern, da der Schluß selbst, auf den er die Ueberzeugung gründen will, auf ein empirisches Datum gestellt ist, welches, so lange es nur hypothetisch angenommen wird, keine Ueberzeugung gründen kann: so hat er noch ein Faktum mehr zu erweisen, nämlich den gänzlichen moralischen Verfall entweder der ganzen Menschheit oder doch des Theils derselben, bei dem die gegebne Religion zuerst auf eine wunderhafte Art bekannt gemacht wurde. Den

historischen Beweis für dieses Faktum zu führen, ist unstreitig (wenn man sich nicht etwa den Cirkel im Schließen erlauben wollte: daß die Menschheit in jener Periode, weil die ausserordentliche Bekanntmachung einer gegebenen Religion unter ihr geschehen ist, in dem gänzlichen moralischen Verfall gewesen sein müsse) noch viel schwerer, als das Geschehensein der übersinnlichen Thatsachen selbst zu beweisen. Und, wenn sich etwa zeigen lassen sollte, daß die Menschheit, wofern sie in einem so gänzlichen moralischen Verfall, daß sie nicht mehr sich von selbst zur Moralität aufzurichten die Kraft gehabt hätte, jemals wirklich gewesen wäre, auch niemals (selbst durch die Gottheit nicht anders, als durch eine neue Schöpfung d. h. Vertilgung) daraus gerettet werden konnte — indem, wer einmal das Bewußtsein des Sittengesetzes so völlig verloren hätte, damit zugleich sein Selbstbewußtsein verloren hätte und also völlig zum Thier geworden wäre —: so würde sogar die Unmöglichkeit jenes Beweises bewiesen sein. Wird aber jenes empirische Datum nicht erwiesen, so ist der Schluß, auf welchem der Offenbarungsglaube ruhen soll, folgender: „Wenn „die Menschheit in irgend einer Periode in einen so gänzlichen moralischen Verfall gerathen war, „daß sie nur durch eine ausserordentliche Veranstal-

„tung der Gottheit zur Moralität zurückgebracht „werden konnte, so war es der Gottheit (nach dem „Begriffe, den wir von ihr als moralischen Regen„ten der Welt haben) nothwendig, eine solche „Veranstaltung zu treffen. Nun läßt sich zwar in „der ganzen Geschichte der Menschheit keine solche „Periode mit historischer Gewißheit nachweisen; in„zwischen, zu der Zeit da die gegebne Religion be„kannt gemacht wurde, war doch eine solche Pe„riode; also war es der Gottheit damals praktisch „nothwendig, eine solche ausserordentliche Ver„anstaltung zu treffen; und folglich hat die Lehre, „in welcher jene ausserordentliche Veranstaltung be„stand, göttlichen Ursprung." Es ist schon oben bei einem ähnlichen Schluß erinnert worden, daß der Glaube, der einen fehlenden historischen Beweis ergänzen und ein Faktum, dessen Geschehensein nicht bewiesen ist, für bewiesen annehmen wollte, ungereimt ist. Folglich den historischen Theil des Beweises kann auch der empirisch-bedingte praktische Glaube nicht ersetzen, und etwas philosophisches, das an dem andern Theil desselben ergänzt werden könnte, ist hier gar nicht. Von dieser Seite läßt sich also für die Ueberzeugung, daß eine gegebne Religion göttlichen Ursprungs sei, gar nichts leisten. Da das Faktum des gänzlichen moralischen Verfalls, auf welches doch die

Hauptstärke der Argumentation gebaut wird, nicht erwiesen ist; und zur Ehre Gottes und der Menschheit auch nicht leicht geglaubt werden wird: so läßt sich die moralische Nothwendigkeit, daß Gott eine solche ausserordentliche Veranstaltung irgendwo und irgendwann habe treffen müssen, ebenfalls zwar in Thesi (als möglich) aber nie in Hypothesi (als wirklich) annehmen.

Allein dieser Versuch, die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung einer gegebnen Religion zu begründen, stützt sich zugleich auf ein anderes Faktum — auf Wunder; und vielleicht findet hier der empirisch bedingte praktische Glaube seine Anwendung zur Ergänzung dieses Beweises, der aus einem historischen und philosophischen Theile zusammengesezt ist? Gesezt, der Historiker hätte von einer gegebnen Religion wenigstens dies bewiesen, daß ihre erste Bekanntwerdung unter den Menschen mit ausserordentlichen Naturbegebenheiten begleitet gewesen sei; so wäre noch der Fall möglich, daß der praktische Glaube bereit wäre, an diesem Beweise den philosophischen Theil zu ergänzen, und also — wenn gleich nicht apodiktisch gezeigt werden könnte, daß jene ausserordentlichen Begebenheiten wirklich Thatsachen aus einer übersinnlichen Welt seien — dennoch anzunehmen, daß

sie von Gott unmittelbar geschehen seien, und darauf die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung der Religion zu gründen. Allein diese Ergänzung des philosophischen Theils von dem eigentlichen Beweise kann doch nicht ganz und gar bloß willkürlich sein, sondern muß sich wenigstens auf etwas gründen. Nun kann sie sich nicht darauf gründen, daß die Verkündiger einer solchen Religion es selbst gesagt haben: sie sprächen im Namen der Gottheit (denn, wenn man auch in ihre Redlichkeit durchaus keinen Verdacht setzt, so ist doch nie der andre Fall hinwegzuräumen, daß sie selbst für Eingebung der Gottheit gehalten haben, was sie, da es zuerst zu ihrem Bewußtsein kam, als etwas erkannten, das alle menschliche Erfindung übersteige). Auch kann sie sich nicht darauf gründen, daß der damalige Zustand der Menschheit moralisch nothwendig gemacht habe, ausserordentliche Veranstaltungen zu Bekanntmachung der Religion zu treffen; (wie wir eben gezeigt haben). Es bleibt also nichts anders übrig, als sie auf den Inhalt der Lehre selbst zu gründen, und von der Göttlichkeit derselben d. h. von ihrer Vortreflichkeit und ihrer Heiligkeit, von ihrem hohen moralischen Sinn, mit einem Worte von ihrer Gottangemessenheit zu schließen, daß die zu ihrer Verbreitung wirksam gewesenen ausseror-

deutlichen Begebenheiten von Gott selbst unmittelbar bewirkt worden seien. — Allein, da diese Argumentation von der innern Vortreflichkeit der Religion ausgeht, welche erst daraus, daß sie von Gott unmittelbar gegeben worden sei, bewiesen werden sollte; so wäre hier insoferne abermals ein Cirkel im Beweisen.

Inzwischen da wir gleich im Eingang zugegeben haben, daß noch ein andrer Ueberzeugungsgrund von der Wahrheit, und dadurch nachher auch ein befriedigendes Kriterium zu einem Urtheil über die innere Vortreflichkeit einer gegebnen Religion möglich sei; so wollen wir auch zugeben, daß jemand, der von diesem zweiten Ueberzeugungsgrund ausgehend sich von der innern Vortreflichkeit einer gegebnen Religion vollkommen überzeugt hätte, nun darauf den Glauben gründe, daß die Gottheit diese Religion zu einer gewissen Zeit bekannt gemacht haben könne, um durch die Vorstellung, daß sie von Gott gegeben sei, seine Ueberzeugung von ihrer Vortreflichkeit zu stärken. Allein fürs erste gehört dieser Fall wenigstens nicht hieher, wo die Rede davon ist, die Ueberzeugung von der Wahrheit einer gegebnen Religion auf den Beweis ihres absolutgöttlichen Ursprungs zu gründen; von ihm kann erst unten gesprochen werden, nachdem die

Wahrheit einer gegebnen Religion auf jenem andern Ueberzeugungsgrunde schon fest steht. Und in diesem Falle ist der Versuch höchstens als eine Rechnungsprobe anzusehen, welche die Vernunft mit sich selbst anstellt, indem sie gleichsam an dem Ideal der Gottheit (als objektiver Vernunft vorgestellt) sich einen Prüfstein macht, an dem sie das, was sie aus ihren ursprünglichen Gesetzen selbst aufstellt, zu ihrer mehreren Ueberzeugung zu erproben hofft. Fürs zweite leuchtet jedem von selbst ein, daß aus dieser Ueberzeugung, in welcher doch nie mehr als die bloß logische Möglichkeit (daß das allerheiligste Wesen eine solche Religion bekannt machen könnte) enthalten wäre, jene Ergänzung des Beweises nicht abgeleitet werden könne; indem es widersprechend wäre, aus zwei Möglichkeiten eine Wirklichkeit erweisen zu wollen.

Alle übrigen Versuche, die gemacht worden sind, den göttlichen Ursprung einer gegebnen Religion zu erweisen, sind fruchtlose Anstrengungen, die als bloße Blendwerke der Subtilität höchstens eine Zeitlang täuschen und eine augenblickliche Ueberredung bewirken, nie eine gründliche Ueberzeugung hervorbringen konnten. So ist — um nur ein Beispiel anzuführen — der sogenannte **innere** Beweis der Göttlichkeit einer Religion, aus der Vortreflich-

keit ihres Inhalts, oder aus ihrer Wirkung aufs Herz, ein offenbarer Cirkel, der zwar gründlichere Denker schwerlich irre führen wird, aber Schwächere nur allzu leicht an seichtes Räsonnement gewöhnen hilft, den Mysticismus begünstigt und noch viele andre nachtheilige Folgen hat.

Es wäre zu wünschen, daß die Apologeten der positiven Offenbarung, statt dieser zwecklosen Bemühungen, ihre Aufmerksamkeit mehr auf jenen Hauptbeweis kehrten, und diesen in der ganzen Stärke aufstellten, deren er empfänglich ist. Denn nur dann, wenn dieser Beweis — welcher für den absolutgöttlichen Ursprung einer gegebenen Religion der einzig mögliche ist — nach allen den Forderungen, die an ihn zu machen sind, vollendet wird; nur dann können wir hoffen den Streit beendigt zu sehen, der bis jetzt noch immer in großer Verwirrung fortgeführt wird. Nur nach der Vollendung dieses Beweises wird man eine Religion als Nachricht aus der übersinnlichen Welt mit voller Ueberzeugung annehmen können, ohne sich dadurch irre machen zu lassen, daß man die bestimmte Möglichkeit solcher Thatsachen aus der übersinnlichen Welt nicht begreifen (d. h. sie nicht auf eine bestimmte nächste sondern nur auf eine unbestimmte letzte Ursache beziehen) kann; sicher,

daß dem, — welcher ihre Möglichkeit überhaupt (d. h. daß der Begriff einer solchen Thatsache dem Satze des Widerspruchs nicht widerspreche) einsieht — die Unmöglichkeit derselben nie erwiesen werden könne.

II. Abschnitt.

Vorausgesetzt nun, der absolutgöttliche Ursprung einer gegebenen Religion sei auf die festgesetzte Art erwiesen

Wie ist der Inhalt derselben zu bestimmen?

Wenn es von irgend einer Religion, die man sich vor der Hand findet auf die eben festgesetzte Art erwiesen ist, daß sie Nachrichten aus einer übersinnlichen Welt enthalte, die von Gott selbst unmittelbar den Menschen mitgetheilt seien; so folgt schon aus dem Begriff des Gegebenseins einer solchen Religion, daß der Inhalt derselben nicht als Wissenschaft, im eigentlichen Sinne des Worts, aufgestellt werden könne, sondern nur als ein historisches Ganzes zusammengeordnet werden müsse. Daraus ergiebt sich von selbst das Gesetz, nach welchem man bei Bestimmung des Inhalts einer solchen Religion zu verfahren hat:

daß man sich nämlich an die Urkunde, in welcher sie mitgetheilt ist, ganz streng halten müsse. Die in einer solchen Urkunde einzeln gefundenen Nachrichten in einem System vereinigt oder (wo dies nicht möglich wäre) in einem Aggregat zusammengeordnet, machen alsdenn das *gegebene Ganze* aus, welches die *gegebne Religion* ist. Das Ziel der Vollendung, nach welchem man bei diesem Geschäft zu streben hat, ist eine vollständige und völlig reine Aufzählung der in der Urkunde enthaltenen einzelnen, zu dem Ganzen gehörigen Theile, aus welcher allein von dem Ganzen dieser bestimmten gegebenen Religion eine durchaus *wahre* Darstellung möglich ist, welche nichts ausschließt, was in der Urkunde mit klaren Worten enthalten ist, aber auch nichts aufnimmt, als was in derselben entweder unmittelbar enthalten ist, oder wenigstens aus etwas darin enthaltenem unmittelbar folgt.

Eine solche völlig reine Aufzählung und durchaus wahre Darstellung des Inhalts einer gegebnen Religion würde an sich nicht mehr Schwierigkeit haben, als die Darstellung einer andern Geschichtswissenschaft, welche einen gegebnen Stoff zum Gegenstand hat, der als gegeben vollständig bestimmt und von dem also auch eine vollständige Darstellung möglich ist; wie z. B. in der Naturwissenschaft.

Allein bei der Geschichtswissenschaft einer gegebnen Religion wird dies insofern sehr erschwert, als uns bei der Aufzählung und Zusammenordnung des ganzen Inhalts ein anderes Princip des Verfahrens so nahe liegt, daß wir ihm oft beinah ganz unwillkürlich folgen (wodurch wir uns aber jedesmal einer Inkonsequenz schuldig machen, die als Verletzung des eigentlichen Princips, das wir uns für das Verfahren in der Aufstellung des Ganzen einer gegebnen Religion vorgeschrieben finden, jederzeit ein Widerspruch gegen uns selbst ist). Um durch dieses bei der historischen (als der einzig richtigen) Behandlung einer gegebnen Religion so oft mißleitende Princip nicht länger irre geführt zu werden, müssen wir es aus seiner Quelle selbst abgeleitet deutlich darstellen und die Ungültigkeit seiner Anwendung für den vorliegenden Fall zeigen.

Das Princip der Beurtheilung eines Gegenstandes kann nirgend anders her als aus dem Begriff desselben abgeleitet werden. Nun enthält der Begriff einer von Gott gegebnen Religion, drei verschiedne Begriffe; den Begriff der Religion, den Begriff des von Gott Gegebenseins und den Begriff des Gegebenseins überhaupt. Es sind also auch drei Principe zur Beurtheilung derselben möglich. Es ist aber, wie wir im Eingang

dieses Abschnitts gezeigt haben, bei der Bestimmung des Inhalts einer von Gott gegebenen Religion das Princip, welches sich an das Gegebensein derselben streng hält, schlechthin das einzige, welches konsequent befolgt eine völlig reine und durchaus wahre Darstellung ihres Inhalts geben kann. Mithin sind die aus den beiden andern Begriffen abzuleitenden Principe, inwieferne sie bei der Bestimmung des Inhalts eine Abweichung von dem Begriff des Gegebenseins fordern oder veranlassen, heterolog; aber es sind auch nicht mehr als diese zwei heterologe Principe möglich. Wenn wir also diese beiden gehörig ins Licht gesetzt und ihrer Gültigkeit nach gewürdigt mithin nicht nur den wahren Weg sondern auch die beiden möglichen Abwege richtig vorgezeichnet haben, so ist die Kritik der Bestimmung des Inhalts einer gegebnen Religion als vollständig abgeschlossen anzusehen.

I. Untersuchung der beiden heterologen Principe der Inhaltsbestimmung einer gegebnen Religion.

1. Erstes heterologes Princip.

Das eine dieser möglichen heterologen Principe ist aus dem Begriff der Religion hergelei-

leitet; indem nämlich irgend jemand seinen Begrif von Religion zum Kriterium aufgestellt, wie viel von der gegebnen Religion zum eigentlichen Inhalt derselben aufgenommen, wie viel dagegen aus demselben als nicht dazu gehörig ausgeschlossen werden müsse. Wäre nun unser Begriff von Religion bloß ein Erfahrungsbegriff (ein Abstraktum von irgend einer oder mehreren gegebenen Religionen); so ließe sich, weil ihm weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit zukäme, aus ihm ohnehin kein Princip zu Beurtheilung einer andern Religion herleiten. Vielmehr würde jede neue gegebne Religion, die sich vorfände, inwiefern sie von den andern zuvor bekanntgewordenen abwiche, in unserm Begriffe von Religion selbst eine neue Modifikation und in dessen Umfang eine neue Klassifikation nothwendig machen; so wie in der Naturwissenschaft ein neuer Gegenstand, der von den bisher bekannten seiner Art abweicht, darum nicht aus dem Begriffe dieser Art ausgeschlossen wird, sondern vielmehr den Artbegriff selbst erweitert. Wären wir zu unserm Begriff von Religion auf diese Art durch Abstraktion gelangt, so würden wir auch gar nicht versucht sein, ihm diese weite Ausdehnung zu geben, daß wir ihn sogar zum Probierstein einer Religion machen wollten, deren unmittelbare Abstammung von Gott uns erwiesen wäre; wir wür-

den uns von selbst bescheiden, daß wir an dem, was Gott uns bekannt mache, den richtigern Begriff von Religion erst lernen müßten, anstatt das Bekanntgemachte nach unserm noch unvollkommnen Begriff meistern zu wollen. Allein unser Begriff von Religion ist (wie in der Folge noch gezeigt werden soll) ein Begriff a priori. Er kündigt sich also in unserm Bewußtsein als nothwendig und allgemein und mithin als oberstes allgemeingültiges Kriterium alles dessen an, was als zu ihm gehörig in der Erfahrung gegeben werden kann, und macht Anspruch an uns, jede gegebne mithin auch eine (im strengsten Sinn) göttliche Religion nur nach ihm zu beurtheilen, das was mit ihm übereinstimmt, als gültig, was ihm widerspricht, als ungültig in derselben zu bestimmen.

Und hier gerade ist die gefährliche Klippe, an welcher so viele, die auf Nachrichten aus der übersinnlichen Welt ausgeseegelt waren, gescheitert sind. Dieser a priori vorhandne Begriff von Religion kündigt sich, ehe er noch durch eine genauere Entwickelung zu einem deutlichen Begriffe erhoben ist, durch ein Gefühl so laut an, daß man sehr leicht — und um so leichter, so lange er noch unentwickelt nur im Gefühle liegt — verleitet wird, die Stimme dieses Gefühls für den allein-

gültigen Ausspruch über diese Angelegenheit des Menschen zu halten. Ob nun gleich auf der andern Seite die Vernunft selbst einsieht, daß, wenn Gott unmittelbar etwas bekannt macht, hier ein höherer Ausspruch sei, gegen welchen jener nicht geltend gemacht werden könne: so ist es doch sehr leicht begreiflich, daß das warme Gefühl der kälteren Ueberzeugung öfters vorgreift und seine Stimme gegen den höheren Ausspruch geltend zu machen sucht; um so begreiflicher, wenn ein konsequentes Verfahren nach dem letztern oft ein Resultat findet, das jenem völlig unverträglich mit seinen Aussprüchen scheint (welches man sehr unbestimmt „der Vernunft widersprechen" zu nennen pflegt).

Daher kam es, daß man bei der Bestimmung des Inhalts der göttlichen Religion so häufig inkonsequent war, bald das eine wahre Princip befolgte bald auf das andre übersprang, bald der Voraussetzung des göttlichen Ursprungs gemäß verfuhr, bald dieser (als erwiesen angenommenen) Voraussetzung gerade entgegen nach der Vernunft, d. h. nach seinem Gefühl entschied, bald (in der Theorie) der Vernunft das Recht über diese Gegenstände zu urtheilen absprach und bald (in der Praxis) es ihr doch wieder einräumte.

Dieses

Dieses Abspringen von einem Princip aufs andre bleibt nun zwar allezeit unphilosophisch und soll hier auch keineswegs gerechtfertigt werden. Aber soviel geht doch aus der Entwickelung jenes Gefühlsurtheils über eine gegebne Religion hervor, daß die Ansprüche, welche (nach dem gemeinen Ausdruck) die Vernunft macht, die göttliche Religion beurtheilen zu wollen, sich auf einen Begriff a priori gründen und folglich einen Grund haben, den man in allen andern Fällen für gültig erkennt. So wie in der positiven Rechtswissenschaft (welche ebenfalls auch eigentlich nur Geschichtswissenschaft ist) es für ganz gültig anerkannt wird, den Inhalt derselben nach der Vernunft (d. h. entweder nach dem natürlichen Gefühl von Recht, so lange der a priori vorhandne Begriff des Rechts noch unentwickelt sich nur durch ein Gefühl ankündigt, oder nach diesem Begriff a priori selbst, wenn dieser einmal zu einem deutlichen Begriffe erhoben ist) zu beurtheilen, und jenem Gefühl oder diesem Begriff gemäß zu bestimmen, was in derselben gültig oder ungültig sei: eben so, könnte man glauben, verhalte es sich auch bei einer positiven Religionswissenschaft, und es sei also durchaus gültig, den Inhalt derselben nach der Vernunft (d. h. nach einem gewissen dunkeln Gefühl von dem, was zum Inhalt der Reli-

gion gehöre oder nicht gehöre, oder, wenn der diesem Gefühl zum Grunde liegende a priori erzeugte Begriff von Religion zu einem deutlichen Begriff entwickelt sein wird, nach diesem Begriff selbst) zu beurtheilen und jenem Gefühl oder diesem Begriffe gemäß zu bestimmen, was in derselben gültig oder ungültig sei.

Allein, hierin eben hat man sich geirrt, indem man nicht genug darauf achtete, daß eine solche von Gott absolutgegebne Religion von einer ganz besondern Beschaffenheit sei, wodurch sie von allen andern Gegenständen des Wissens völlig verschieden ist. Sie ist etwas zwar in der Erfahrung gegebnes (denn diesen Weg muß alles, was zu unsrer Bekanntschaft gelangen soll, einschlagen, und die Gottheit selbst kann uns nicht auf einem andern Wege etwas bekannt machen); aber sie ist nicht aus der Erfahrung, sondern (wie als erwiesen angenommen wird) aus einer übersinnlichen Welt, aus einer andern Ordnung von Dingen, wohin wir mit unsrer Erfahrung gar nicht kommen können, von deren Gesetzen wir gar nichts wissen, deren Zusammenhang mit dieser Erfahrungswelt uns völlig unbekannt, deren möglicher Einfluß auf diese gegenwärtige Ordnung der Dinge uns also durchaus unbegreiflich ist. Auf dieses Gegebne können wir

also weder einen Erfahrungsbegriff noch einen Begriff a priori anwenden. Es ist ganz einzig in seiner Art. Unser Begriff von Religion gehört zwar, als ein Begriff a priori, auch zu dem übersinnlichen; aber er geht nicht in eine übersinnliche Welt, in der man etwas theoretisch erkennen kann; wir würden seine transscendentale Gültigkeit durch einen solchen transscendenten Gebrauch völlig vernichten. Von derjenigen übersinnlichen Welt, aus welcher wir durch unmittelbare göttliche Veranstaltung in der gegebnen Religion (der Voraussetzung zufolge) Data erhalten haben, können wir also gar nichts wissen. Aber wir wissen aus ihr alles das, was uns durch eine solche unmittelbare Mittheilung aus derselben bekannt gemacht worden und (da bei jeder theoretischen Erkenntniß von einem einzigen Datum, das wirklich gegeben wird, eine Erweiterung dieser Erkenntniß möglich ist) was wir aus den bekanntgemachten Datis folgerecht schließen. Das was wir aus ihr wissen, können wir aber nicht weiter nach unsern Begriffen und Grundsätzen prüfen wollen; weil es widersprechend wäre, etwas nach Begriffen oder Grundsätzen prüfen zu wollen, was auf keine Weise unter dieselben gehören kann. Eine von Gott erweislich absolut gegebne Religion können wir also — ohne unsre Gränzen zu überschrei-

ten und folglich mit uns selbst im Widerspruch zu sein — unserm Begriffe von Religion, obgleich er ein Begriff a priori ist, dennoch nicht zur Beurtheilung unterwerfen; sondern wir müssen uns bloß an das Gegebne halten und von diesem weder etwas wegnehmen (wenn es sich auch mit unserm Begriffe nicht zusammenreimen sollte) noch zu demselben etwas hinzusetzen, wenn es auch in unserm Begriffe enthalten wäre.

2. Zweites heterologes Princip der Inhaltsbestimmung.

„Aber dieses Gegebne ist uns doch als etwas von Gott gegebnes bekannt gemacht, folglich wenn wir auch nicht unsern Begriff von Religion zur Beurtheilung desselben anwenden wollen, so haben wir doch von der Gottheit, welche wir hier als das Gebende betrachten, einen Begriff, nach welchem wir beurtheilen können, ob eine solche Gottheit (als wir in unsrer Vorstellung haben) ein solches Gegebne (als wir in der Erfahrung vor uns haben) gegeben haben könne; und wir müssen also auch das Recht haben, dasjenige an dem Gegebnen, was mit unserm Begriffe von dem Gebenden nicht übereinstimmt, als von ihm nicht gegeben (weil er es nicht gegeben haben kann) zu erklären." Auf

diese Art würde also doch das aus dem Begriffe des von Gott Gegebenseins abgeleitete Princip zur Beurtheilung einer von Gott mitgetheilten Religion gültig sein.

Es ist freilich wahr, daß wir durch Offenbarung den Begriff von der Gottheit nicht erst erhalten können. Wie sollte es möglich sein zu denken: dies hat Gott mitgetheilt; wenn wir von Gott noch gar keinen Begriff hätten. Der Mensch, welcher eine absolut göttliche Offenbarung annimmt, hat also vor aller Offenbarung einen Begriff von der Gottheit, den er schon bei der Beurtheilung, ob etwas göttliche Offenbarung sei, gebrauchen muß. Allein was für ein Begriff von Gott dies sei, erhellt ganz klar aus dem Urtheil, daß etwas Offenbarung sei, selbst. Wir sagen, daß etwas Offenbarung sei, wenn wir es für eine Nachricht aus der übersinnlichen Welt erkennen; und wir erkennen es dafür, wenn es als eine solche durch ein Faktum aus der übersinnlichen Welt bestätigt ist, das wir als eine absolute Wirkung der Gottheit erkennen. Offenbar ist der Begriff von Gott, der in diesem Urtheil zu Grunde liegt, kein andrer als ein theoretischer Begriff von einer übersinnlichen Ursache, und zwar gerade von derjenigen übersinnlichen Ursache, welche wir bestimmt in der Idee

des Welturhebers gedacht und als solchen bereits personificirt haben. Wenn wir also von einem übersinnlichen Faktum sagen: dies hat Gott absolut selbst hervorgebracht, so meinen wir nichts anders, als es ist eine absolute Wirkung des Welturhebers. Mithin, wenn wir fragen: ob eine gewisse Nachricht aus der übersinnlichen Welt von Gott mitgetheilt sein könne, so ist die Frage: ob das Faktum aus der übersinnlichen Welt, welches jener Nachricht zum Zeugniß ihres übersinnlichen Ursprungs dient, von dem Welturheber absolut bewirkt sein könne? Diese Frage ist also zunächst immer theoretisch, und betrifft folglich nicht das, was nach dem Sittengesetz, sondern das was nach Naturgesetzen möglich ist; und da hier von Gesetzen einer Natur die Rede ist, der wir in der Idee eine Größe gegeben haben, die wir mit unserm Verstande selbst nicht ermessen können; so werden wir auch hier, was möglich sei, nie ermessen, sondern immer bescheiden bekennen müssen: bei Gott ist kein Ding unmöglich! Sobald also zu Bestätigung einer Nachricht aus der übersinnlichen Welt ein solches Faktum in der Erfahrung gegeben ist, das nur durch Gott möglich ist; so ist die Nachricht als von Gott gegeben anzunehmen. Alle weitere Nachfrage, ob Gott sie geben könne, ist völlig unnütz,

weil Gott — nach dem Begriff, den wir bei der Offenbarung von ihm voraussetzen und der durch die Offenbarung selbst objektiv bestätigt wird — alles kann.

Nun haben wir zwar auch einen praktischen Begriff von Gott, durch den wir ihn als das Ideal der Heiligkeit denken; und folglich kann die Frage auch so gefaßt werden: ob es praktisch-möglich sei, daß Gott eine gewisse Nachricht aus der übersinnlichen Welt mitgetheilt habe; ob sie nicht seiner Heiligkeit widerspreche? — Allein wenn wir an einem Faktum in der Sinnenwelt theoretisch erkannt haben, daß Gott eine gewisse Nachricht mitgetheilt habe (und wo wir dies nicht erkennen, da nehmen wir auch keine Offenbarung an); so müssen wir annehmen, es sei ihm nicht bloß theoretisch sondern auch praktisch möglich gewesen, sie mitzutheilen. Wollen wir denn die Möglichkeit des Wirklichen läugnen?

Man kann dagegen nicht einwenden: daß man, so lange man nicht die praktische Möglichkeit der Mittheilung einer solchen Nachricht eingesehen habe, sie auch nicht als von Gott wirklich mitgetheilt theoretisch anerkennen könne. Der Beweis, daß eine Nachricht von Gott mitgetheilt sei, hängt von einem Faktum ab, welches als unmittelbare Wirkung Got-

tes (der, der Voraussetzung nach, einzig als die mögliche Ursache dieses Faktums gedacht werden kann) erkannt wird. Dieses Faktum kann bloß nach theoretischen Gesetzen des Erkennens beurtheilt werden: ob eine andre Ursache, als die Gottheit unmittelbar, dieses Faktum hervorgebracht haben könne? Fällt dieses Urtheil, wobei gar keine praktische Beziehung möglich ist, dahin aus: daß wirklich keine andre Ursache als die Gottheit unmittelbar dieses Faktum könne hervorgebracht haben; so ist es theoretisch entschieden, daß das Faktum von der Gottheit herrühre, und folglich ist auch entschieden, daß die Nachricht aus der übersinnlichen Welt, zu deren Bestätigung jenes Faktum geschehen ist, von der Gottheit selbst herrühre. Sollte sich also auch wirklich eine solche Nachricht finden, die aus unserm praktischen Gesichtspunkt angesehen, praktisch unmöglich schiene, unserm praktischen Begriff von der Gottheit widerspräche; so würden wir doch das bereits als göttlich wirklich erkannte nicht wieder abläugnen können; sondern wir würden vielmehr eben daran unsern praktischen Begriff von der Gottheit selbst erweitern lernen müssen, und diese Erweiterung unseres Begriffes von ihr würde selbst als ein Zweck der unmittelbaren Mittheilung angesehen werden müssen. Der Begriff von der Gott-

heit, aus welchem wir argumentiren, ist, unerachtet seines Ursprungs a priori, doch nur als ein willkürlicher Begriff anzusehen, sobald der Gegenstand des Begriffes, welcher zuvor nur eine Idee war, nun in der Erfahrung selbst gegeben wird, (folglich bewiesen wird, daß er keine reine Idee sei); er muß also nun so aufgefaßt und darnach berichtigt werden, wie er jetzt in der Erfahrung gegeben ist.

Die Schwierigkeit einer solchen Erweiterung unseres praktischen Begriffes von Gott ist auch nur scheinbar größer, als die einer solchen theoretischen Bestimmung und Erweiterung desselben. Wie sollen wir zu der Forderung berechtigt sein, daß die Gottheit, wenn sie auf eine solche Art objektiv erkannt werden kann, durchaus unserm Ideal von Heiligkeit entsprechen müsse? Kann nicht bei dem uns Unbegreiflichen auch in praktischer Rücksicht etwas angetroffen werden, das wir mit unserm praktischen Ideale nicht ermessen können? — Um mich hier nicht zu mißverstehen, muß man durchaus den Gesichtspunkt fest halten, daß von einer wirklichen theoretischen Erkenntniß der Gottheit als objektiven Gegenstandes (vergleichen nirgend anders als in einer erkannten absoluten Mittheilung Gottes angetroffen wird) die Rede ist. — Wir

können also auch das aus dem Begriffe des von Gott Gegebenseins abgeleitete Princip bei der Beurtheilung des Inhalts einer von Gott gegebnen Religion nicht anwenden.

Welchem von diesen beiden eben abgeleiteten Principen in der Bestimmung des Inhalts einer gegebnen Religion eine gültige Anwendung zukäme, so müßte dasselbe durchaus als die oberste und einzige Regel dabei gelten, und das historische Princip müßte ihm völlig untergeordnet werden. Haben aber beide für sich keine gültige Anwendung, so ist das historische Princip das oberste, und diesem müssen sie beide ganz untergeordnet werden. Von dem Princip aber, das man einmal als das oberste angenommen hat, auf ein untergeordnetes überspringen und in einzelnen Fällen das letztere gegen das erstere geltend machen wollen, ist jederzeit unphilosophisch und kann von keinem konsequenten Denker verstattet werden.

II. Untersuchung des einzig richtigen Princips der Inhaltsbestimmung einer gegebnen Religion.

Um das Princip, nach welchem der Inhalt einer gegebnen Religion bestimmt werden muß, zu fin-

den, bleibt also nur der dritte, oben angegebne Fall übrig, sich bloß an den Begriff des Gegebenseins und an das Kriterium, woran das von Gott Gegebensein erkannt wird, zu halten, d. h. zu untersuchen an welchen von den gegebnen Nachrichten eine Thatsache aus der übersinnlichen Welt zu ihrer Bestätigung erkannt werde, diese alsdenn sorgfältig zu sammeln und zu einem vollständigen Ganzen (entweder als System oder auch als bloßes Aggregat) zusammen zu ordnen. Aus dem Begriff des Gegebenseins folgt von selbst als oberste und einzige Regel des Verfahrens bei diesem Aufstellen des Ganzen: daß alles bloß historisch zu behandeln sei.

Die Bestimmung des Inhalts einer gegebnen Religion muß aber in zweifacher Rücksicht geschehen 1) dem Buchstaben, 2) dem Sinne nach. Wir wollen also das bisher gesagte in beiderlei Rücksicht hier näher erörtern.

1. Wie ist der Inhalt einer solchen gegebnen Religion dem Buchstaben nach zu bestimmen?

Alle diejenigen Nachrichten aus der übersinnlichen Welt, deren göttlicher Ursprung durch ein Faktum aus der übersinnlichen Welt unmittelbar bestätigt ist, gehören unstreitig auch in den Inhalt

der gegebnen Religion. Allein, wenn bei der Mittheilung einer solchen Religion nur einzelne Menschen durch die Autorität solcher Thatsachen aus der übersinnlichen Welt als von Gott gesandte Lehrer bestätigt werden, die uns solche Nachrichten im Namen der Gottheit mündlich und schriftlich mittheilen; so entsteht allerdings die Frage: ob alles was sie uns gesagt oder geschrieben hinterlassen, zum Inhalt der von Gott gegebnen Religion gehöre, oder ob nicht auch manches darunter enthalten sei, was die Lehrer oder heil. Schriftsteller (die doch Menschen waren) in ihrem eignen Namen hinzugesetzt hätten, dem mithin keine göttliche Autorität zukäme?

Die Beantwortung dieser Frage hängt von einer andern Frage ab, von der Frage nämlich: „Läßt sich ausmachen, welcher Theil einer heil. Urkunde zu dem Inhalt der Religion gehöre, und welcher als zu demselben nicht gehörend zu betrachten sei?" — Läßt sich dies nicht ausmachen, so werden wir genöthiget sein, den ganzen Inhalt der Urkunde als zu der gegebnen Religion gehörig gelten zu lassen, wenn wir auch dessen Beziehung auf Religion, nach dem Begriffe, den wir a priori davon haben, nicht einsehen sollten.

Dies auszumachen, ist aber nur auf zweierlei Art möglich; wenn sich nämlich entweder ein äußeres oder ein inneres Kriterium fände, nach welchem man ganz unzweideutig entscheiden könnte, welcher Theil der Urkunde bloß menschlicher Zusatz, was dagegen göttlichen Ursprungs sei, und wieviel von dem letztern zum Wesen der Religion gehöre oder nur für gewisse individuelle Umstände des Orts und der Zeit bestimmt gewesen sei?

Ein solches äußeres Kriterium wäre nur dadurch möglich, daß die heil. Schriftsteller es jedesmal selbst angedeutet hätten, wo sie selbst und wo die Gottheit durch sie spreche, und wieviel von dem, was göttlichen Ursprungs ist, bloß für die damaligen Zeiten, wieviel für die kommenden Menschen überhaupt gehöre. Gäbe es ein solches äußeres Kennzeichen, so bedürften wir nicht einmal eines inneren Kriteriums, um die Frage befriedigend zu entscheiden. — Wo sich aber ein solches äußeres Kennzeichen nicht findet (wie es sich z. B. in der Urkunde der christlichen Religion wirklich nicht findet) da ist die Unterscheidung entweder gar nicht, oder nur durch ein inneres Kriterium möglich.

Wie schwer es sei, ein solches inneres Kriterium aufzustellen, könnten unsre dogmatischen Lehrbücher, welche diesfalls so manchen verunglück-

ten Versuch gemacht haben, hinreichend beweisen. Es würde sehr wenig Mühe kosten, die Unbestimmtheit aller bis jetzt von ihnen aufgestellten Kriterien, und damit die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben zu erweisen, und noch überdies zu zeigen, daß sie selbst bei der Bestimmung des Inhalts der Religion nur nach Gutdünken, und nicht konsequent nach ihren Principien verfahren seien, auch darnach gar nicht haben verfahren können. Allein, ohne uns damit aufzuhalten, wollen wir lieber sogleich zeigen, daß es unmöglich sei, ein solches Kriterium zu finden.

Es kann ein zweifaches Kriterium dieser Art fingirt werden: ein positives und ein negatives. Unter einem positiven inneren Kriterium verstehe ich nämlich ein solches, nach welchem bestimmt werden soll, was in den Inhalt der gegebnen Religion gehöre; während durch ein negatives innereres Kriterium bestimmt werden soll, was in den Inhalt derselben nicht gehöre. Wir werden also die Unmöglichkeit von beiden zu zeigen haben.

a) Ein positives inneres Kriterium ist nicht möglich.

Ein positives inneres Kriterium, um zu bestimmen, wieviel von dem Inhalt einer Ur-

kunde, durch die uns eine Religion von Gott mitgetheilt worden, in den Inhalt der Religion gehöre, kann nur auf zweierlei Art gesucht werden: entweder aus dem Begriff der Religion oder aus dem Zweck der Offenbarung. Entweder müßten wir behaupten können, daß jede, also auch eine von Gott unmittelbar mitgetheilte, Religion gerade das enthalten müsse, was durch unsern Begriff von Religion als Inhalt der Religion überhaupt bestimmt ist; in welchem Falle wir alle die Lehren der Urkunde, welche mit jenem durch den Begriff bestimmten Inhalt der Religion überhaupt übereinstimmten, als zu der gegebnen Religion wirklich gehörend annehmen könnten. Oder wir müßten bestimmt angeben können, welchen Zweck die Offenbarung habe, und welche von den in den Urkunden enthaltnen Nachrichten zu wissen, zu Erreichung dieses Endzwecks nothwendig seien.

Allein das erstere ist unmöglich, weil wir, was zum Inhalt einer von Gott mitgetheilten Religion gehöre, nicht durch einen Begriff von Religion a priori wissen können, sondern aus dem Begriff der Urkunde erst selbst zu erlernen haben, durch die er uns die Religion bekannt gemacht hat. Dies ist schon oben gezeigt worden. Die von Gott mitgetheilte Religion ist etwas der Erkenntniß theo-

retisch gegebnes, von dem wir, was zu einer solchen Religion gehöre, erst lernen müssen. Dabei kann es uns nicht erlaubt sein, aus einem Begriffe von Religion, der in Beziehung auf eine solche objektiv als Gegenstand der Erfahrung gegebne Religion als willkürlich angesehen werden muß, bestimmen zu wollen, was wir bei einer solchen Religion nothwendig antreffen oder nicht antreffen müssen; welches Verfahren eben so wäre, wie wenn z. B. ein Naturforscher, der sich einen gewissen Gegenstand der Naturkunde, den er noch nicht selbst gesehen hat, nach analogischen Schlüssen auf eine bestimmte Art vorgestellt hätte, nun, wenn ihm ein solcher Gegenstand in der Natur wirklich gegeben würde, sich anmaßen wollte zu behaupten, diese und jene Eigenschaften, die in seiner Vorstellung von dem Gegenstande nicht gelegen hatten und die dieser gleichwol hat, könnten dem Gegenstande nicht zukommen. Wenn die Urkunde, welche die gegebne Religion enthält, im allgemeinen als Bekanntmachung von Gott erwiesen ist, so müssen wir sie auch im allgemeinen dafür gelten lassen, und nicht den Inhalt derselben nach einem Begriffe theilen wollen, der entweder einen ganz andern Gegenstand hat und auf diesen gegebnen gar nicht paßt, oder nach dem gegebnen Gegenstand erweitert werden muß.

Wir

Wir würden uns offenbar in einem Cirkel der Erklärung befinden, wenn wir den Inhalt einer Urkunde nach einem Begriffe beurtheilen wollten, den wir aus ihrem Inhalt selbst erst lernen müssen.

Das zweite ist eben so unmöglich. Denn, fürserste, was für einen Zweck die Offenbarung habe, könnten wir (wenn der Offenbarende ihn nicht selbst bekannt gemacht hat?) nur aus dem Begriffe des Offenbarenden ableiten. Unter dem Offenbarenden denken wir niemand anders als Gott. Nun ist aber auch schon gezeigt, daß wir aus unserm Begriff von Gott a priori, der sich auf eine Idee als Gegenstand bezieht, nicht bestimmen können, was uns von ihm durch Erfahrung bekannt gemacht werden könne. Wenn es schon ausgemacht ist, daß Gott wirklich etwas geoffenbart habe, wir also an einer Thatsache der Erfahrung ihn als den Offenbarenden erkennen, so wird unser Begriff von ihm durch die Erfahrung theoretisch bestimmt, und wir können nun nicht den Begriff des Offenbarenden aus jenem Begriff von Gott a priori bestimmen (daß wir zeigten, was er offenbaren oder nicht offenbaren könne) sondern unser Begriff von Gott wird aus dem des Offenbarenden bestimmt (was er geoffenbart hat, das hat er offenbaren können). Es fehlen uns also alle Data,

um zu bestimmen, welchen Zweck die Gottheit bei der Offenbarung habe, ob sie bloß Moralität oder auch Erweiterung unsrer theoretischen Einsichten oder noch etwas anderes damit bezwecke. Allein, fürs zweite, auch zugegeben, daß wir, so wie wir der ganzen Weltanstalt im teleologischen Urtheile die Moralität als Endzweck vorschreiben, auf eben diesen Endzweck auch die Offenbarung beziehen könnten: so würde dennoch auch dies das gesuchte Kriterium nicht geben. Denn fürs erste folgt daraus, daß wir die Offenbarung auf keinen andern Zweck zu beziehen wissen, noch keineswegs, daß sie nicht einen ganz andern uns noch unbekannten Zweck haben könnte (man erinnere sich abermals, daß ich hier aus den Principien derer folgere, die eine objektive Erkenntniß Gottes als möglich annehmen, wie es in der hier durchaus herrschenden Voraussetzung liegt); mithin könnten wir uns sehr irren, wenn wir nur den praktischen Theil von dem Inhalt der Urkunde als die gegebene Religion annehmen wollten. Vielmehr müssen wir, eben darum weil es uns unbekannt ist, welche verschiedne Zwecke der Offenbarung für uns möglich sind, den ganzen Inhalt der Urkunde als gegebne Religion aufnehmen, und, ob wir gleich nur den Theil, der auf den uns bekannten Zweck Beziehung hat, praktisch anwenden können,

dennoch das Ganze wissen und bewahren, weil die Gottheit dadurch einen uns unbekannten Zweck an uns erreichen kann. Fürs zweite aber, auch angenommen, daß die Offenbarung wirklich keinen andern Zweck hätte, als Beförderung der Moralität; so wäre es von uns doch sehr vermessen, bestimmen zu wollen, was die Gottheit zu Erreichung jenes Endzwecks nothwendig oder entbehrlich habe finden müssen. So lange wir von irgend einem Satze in dem Inhalt der Urkunde nicht apodiktisch ausmachen können, (und nach welchen Grundsätzen sollen wir diesen Beweis führen?) daß er schlechterdings keine Beziehung auf diesen unsern Endzweck haben könne — welches etwas ganz anderes sagen will, als daß wir nur keine solche Beziehung einsehen — so lange müssen wir auch hier den gerade umgekehrten Schluß: alles, was Gott uns geoffenbaret hat, das ist zu unserm Endzweck nothwendig, in seiner Kraft lassen, und uns bescheiden, von dem Inhalt der Urkunde nichts als uns entbehrlich ausnehmen zu wollen.

b) Ein negatives inneres Kriterium ist auch nicht möglich.

Die Gesetze der Vernunft sind für uns das einzige Kriterium aller Wahrheit; was diesen widerspricht, erklären wir für unrichtig. Wenn also die heilige

Urkunde etwas enthielte, was diesen Gesetzen widerspräche, so würden wir dies als unrichtig erkennen, und als solches auch nicht in den Inhalt der gegebnen Religion aufnehmen können. Folglich hätten wir durch die Gesetze der Vernunft wenigstens ein negatives Kriterium, nach welchem wir bestimmen könnten, was von dem Inhalt der Urkunde in den Inhalt der durch sie mitgetheilten Religion etwa nicht gehören möchte. Es kann aber etwas den Gesetzen entweder der theoretischen oder der praktischen Vernunft widersprechen; folglich gäbe es auch ein zweifaches inneres Kriterium, den Inhalt einer gegebnen Religion negativ zu bestimmen; je nachdem darin etwas den Gesetzen der theoretischen oder der praktischen Vernunft widerspräche. Wir haben also von beiden zu zeigen, daß sie unmöglich sind.

a) Die Gesetze der theoretischen Vernunft geben kein Kriterium zu Bestimmung des Inhalts einer gegebnen Religion.

Fürs erste hat das Kriterum: „dasjenige in dem Inhalt der heil. Urkunde, was den Gesetzen der theoretischen Vernunft widerspricht, kann nicht als von Gott mitgetheilt angenommen werden;" — darum keine Gültigkeit, weil das, was Gott uns mittheilen kann, aus einer übersinnlichen Welt ist, wohin unsre Erfahrung gar nicht reicht, welche also auch

den Gesetzen unsrer theoretischen Vernunft nicht nothwendig angemessen sein muß. Die Gesetze unsrer theoretischen Vernunft gelten nur so weit, als wir auf dem Gebiete der Wahrheit mit unsern eignen Einsichten kommen können. Sobald wir aber annehmen, daß die Gottheit unmittelbar diese Einsichten erweitere, uns neue Einsichten in diesem Gebiete verschaffe, so hört die Anwendbarkeit jenes Kriteriums auf. Wenn das, was die Gottheit uns kund macht, eben darum, weil es von ihr unmittelbar herrührt, Wahrheit ist; so muß das, wovon durch eine unmittelbare Thatsache aus der übersinnlichen Welt bewiesen ist, daß Gott es gesagt habe, auch für wahr gehalten werden; ohne daß bei diesem Fürwahrhalten weiter eine Rücksicht darauf, ob es mit den Gesetzen unsrer Vernunft übereinstimme, Statt fände. Die Beurtheilung, ob eine für geoffenbart angekündigte Lehre wahr sei, hängt also nicht davon ab, daß sie mit den Gesetzen unsrer Vernunft übereinstimme, sondern davon, daß es bewiesen sei, sie sei von Gott geoffenbart. Dieser Beweis aber hängt lediglich davon ab, daß gezeigt werde, eine Lehre sei durch ein Faktum aus der übersinnlichen Welt als göttlich bestätigt. Ist dies von einer Lehre bewiesen, so muß sie, (da sie für göttlich erkannt ist) für wahr angenommen wer-

den, wenn sie auch unsrer Vernunft nicht bloß unbegreiflich sondern selbst widersprechend wäre; und unser Begriff von Wahrheit muß sogar selbst darnach bestimmt und erweitert werden. Wie könnten wir uns vermessen, aus der engen Sphäre unsrer Vernunfteinsicht bestimmen zu wollen, was Gott, der höher ist denn alle Vernunft, und der selbst die Quelle aller Wahrheit ist, nicht sagen könne? Wer sind wir, daß wir richten dürfen, was ihm zukomme?

Fürs zweite würde man dieses Kriterium nicht erst bei der Prüfung des Inhalts der von Gott unmittelbar bestätigten Urkunde sondern gegen die Thatsache aus der übersinnlichen Welt selbst, welche man als das einzige Kriterium der unmittelbaren göttlichen Mittheilung annimmt, geltend machen müssen. So lange man es als Kriterium der Offenbarung einer Lehre angiebt, daß sie durch ein Faktum aus der übersinnlichen Welt bestätigt sei; so lange ist man völlig mit sich selbst im Widerspruch, wenn man die Möglichkeit annimmt, daß eine Lehre, welche durch ein Faktum aus der übersinnlichen Welt wirklich bestätiget wäre, gleichwol als nicht göttlich könnte verworfen werden müssen. Man würde eben damit bekennen, daß man ein Kriterium habe, das auch kein Kriterium sei. Will

man aber, daß eine geoffenbarte Lehre, um für wahr gehalten werden zu können, mit den Gesetzen der Vernunft übereinstimmen müsse, und stellt also die Gesetze der Vernunft als das höchste Kriterium aller Wahrheit auf, so muß auch jenes Kriterium unter diesem höheren stehen, und die übersinnliche Thatsache, welche als Kennzeichen den göttlichen Ursprung einer Lehre verbürgen soll, muß selbst nach diesem Kriterium geprüft werden. Wenn sich nun zeigen sollte, daß eine übersinnliche Thatsache selbst den Gesetzen der Vernunft widerspreche, so würden wir damit anfangen müssen, zu behaupten, daß es nie ein Wunder gegeben habe.

Die gewöhnlichsten Begriffe von Wunder laufen alle darauf hinaus, daß man unter Wunder etwas verstehe, worüber man sich wundert, d. h. eine ausserordentliche Begebenheit. Ein äusserst unbestimmter Begriff, aus welchem wegen seiner Vieldeutigkeit kein bündiges Räsonnement möglich ist! Wenn man unter einem Wunder nichts weiter als eine Begebenheit versteht, die man bis jetzt aus den uns bekannten Gesetzen der Erfahrung noch nicht erklären könne, so paßt der Begriff auf jede dem Beobachter neue Naturerscheinung, und enthält gerade das Merkmal nicht, durch welches man allein

berechtiget sein kann, die Begebenheit für eine übersinnliche Thatsache zu erklären. Das unterscheidende Merkmal eines Wunders, als übersinnlicher Thatsache, besteht darin, daß es eine Begebenheit ist, die in der sinnlichen Erfahrung aus den Gesetzen der sinnlichen Erfahrung nie vorkommen kann; daß die Begebenheit als Begebenheit in der Sinnenwelt real unmöglich ist. Daß das Wasser, das jemand in einen Becher gießt, bloß durch sein Eingießen zu Wein werde; oder daß 5000 hungrige Menschen durch sieben Gerstenbrode gesättiget werden und noch mehr Brocken übrig bleiben als von ganz unversehrten fünf Broden zu erwarten steht; ist nur soferne für mich ein Wunder, wiefern ich überzeugt bin, daß eine solche Begebenheit nicht nur im Regressus der Erfahrung nicht anzutreffen sei, sondern auch in einem ins unendliche fortgesetzten Progressus der Erfahrung niemals angetroffen werden könne. Sobald wir nur hoffen, daß eine Begebenheit, wenn sie uns auch noch so sehr überrascht und uns aus allem, was wir und andre vor uns erfahren haben, schlechterdings unerklärbar bleibt, uns in der Folge doch begreiflich werden könne, so betrachten wir sie als eine Naturbegebenheit, als eine Erweiterung des Gebietes der Naturwissenschaft, und erwarten,

daß wir im Progressus der Erfahrung auf eine ähnliche treffen können. Der Begriff des Wunders, (in welchem das Merkmal einer übersinnlichen Ursache das unterscheidende ist) kann also in dem Begriff einer ausserordentlichen Naturbegebenheit nicht erschöpft sein, sondern muß nothwendig bis zu dem Begriff einer unmöglichen Naturbegebenheit gesteigert werden. Wie will man auch sonst zu der Befugniß kommen, zu behaupten, daß es nothwendig eine übersinnliche Ursache sein müsse, von welcher sie als Wirkung abzuleiten sei? Gleichwol muß dies sein, wenn ein Wunder das Kriterium für den göttlichen Ursprung einer Lehre sein soll. Bestimmt man also den Begriff des Wunders nicht so streng, so beweist es nie, was es beweisen müßte. Bestimmt man ihn aber so strenge, so tritt nicht nur die längst bekannte Schwierigkeit ein, daß es (so lange wir nicht den ganzen Umfang aller möglichen Begebenheiten in der Erfahrung, und damit alle Gesetze der Erfahrung, kennen, d. h. so lange nicht alle Erfahrung abgelaufen ist) unmöglich ist, in irgend einem individuellen Falle von einer Begebenheit zu sagen, daß sie nur durch eine übersinnliche Ursache hervorgebracht sein könne; sondern es zeigt sich auch, daß eine Begebenheit in der Natur,

die eine unmögliche Naturbegebenheit ist, den Gesetzen unsrer Vernunft geradezu widerspricht. Wollen wir also je in vollem Ernst die Gesetze unsrer Vernunft als das höchste Kriterium aller Wahrheit annehmen, so werden wir zuallererst die Wunder — das einzige Kriterium der Göttlichkeit (wie man nämlich dies Wort verstehen muß, wenn man sich nicht hinter Unbestimmtheit der Ausdrücke verstecken will) der Offenbarung, — als dem höchsten Kriterium aller Wahrheit widersprechend verwerfen müssen.

Will man aber annehmen, daß wir, was für Begebenheiten aus der übersinnlichen Welt in der Reihe der Erfahrungen zu setzen Gott dem Allmächtigen möglich sei, nicht bestimmen können; so räumt man ein, daß die Gesetze der Vernunft nicht das höchste Kriterium aller Wahrheit seien, und daß wohl das Gebiet unsrer Erkenntniß auf eine uns zuvor völlig unbegreifliche Weise erweitert werden könne. Räumt man aber dies ein — wie man es denn allerdings einräumen muß, wenn man zulassen will, daß irgendwo oder irgendwann ein Wunder geschehen sei — so ist gar nicht abzusehen, warum man nicht auch zugeben solle, daß uns eine Lehre zur Erweiterung unsrer Einsicht mitgetheilt sein könne, welche mit den Gesetzen unsrer Vernunft nicht weiter übereinstimme. Will man also nicht

alle Möglichkeit, uns von dem Dasein einer Offenbarung zu überzeugen, abläugnen, so muß man das Dasein der Wunder (als das einzig mögliche Kriterium zu dieser Ueberzeugung) annehmen. Nimmt man aber dieses an, so ordnet man das gewöhnliche Kriterium der Wahrheit (die Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Vernunft) dem höhern Kriterium einer absolut göttlichen Belehrung unter, und muß alsdenn (nach einem konsequenten Verfahren) auch zugeben, daß eine Lehre, ob sie gleich sonst mit den Gesetzen unsrer Vernunft im Widerstreit ist, von Gott geoffenbart und also wahr sei, sobald sie durch ein Faktum aus der übersinnlichen Welt bestätiget ist.

β) Auch die Gesetze der praktischen Vernunft geben kein Kriterium zu Bestimmung des Inhalts einer gegebenen Religion.

„Aber sagt man, ein Faktum aus der übersinnlichen Welt kann wohl beweisen, daß eine Lehre aus der übersinnlichen Welt sei; allein es ist nicht nothwendig, daß die übersinnliche Ursache, auf welche wir das Faktum als Wirkung beziehen, Gott selbst sei; es kann auch sein, daß das Faktum nur überhaupt von irgend einem höheren (guten oder bösen) Geiste hervorgebracht sei: Wenn also eine Lehre sich als böse d. h. den Gesetzen unsrer praktischen Vernunft widersprechend

ankündigt, so werden wir annehmen müssen, daß die übersinnliche Thatsache, die zu Bestätigung einer solchen Lehre geschehen wäre, eine Wirkung des bösen Geistes sei, der uns zu verführen suche; und folglich, schließt man, müssen die Gesetze der praktischen Vernunft wenigstens als ein negatives Merkmal zur Prüfung des Inhalts einer Offenbarung gelten, damit wir gewiß sein können, keine vom Satan verbreitete Lehre in den Inhalt unsrer Religion aufzunehmen."

Durch dieses Kriterium würde man allerdings gesichert sein, nichts der Moralität widersprechendes in den Inhalt der geoffenbarten Religion aufnehmen zu müssen. Allein man muß leider bekennen, daß durch dieses so unschuldig scheinende Hülfsmittel der ganze Inhalt der Offenbarung ungewiß werden würde.

Die Unbefangenheit, mit welcher man gewöhnlich annimmt, daß der Teufel Wunder thun könne, beruht auf der Voraussetzung, daß er zu Verbreitung eines moralischen Grundsatzes gewiß nichts beitragen werde. Allein, fürs erste könnte doch manches Böse unter dem Schein des guten, wenigstens eine Zeitlang, mitunterlaufen; fürs zweite aber läßt es sich gar wohl denken, daß der Teufel als der Lügner von

Anfang, in einen Engel des Lichts verstellt, auch rein moralische Wahrheiten verbreitet haben könne, in der Hoffnung, seine böse Absicht mittelbar zu erreichen. Ist es ihm nämlich einmal gelungen, unsern Glauben an Dinge aus einer übersinnlichen Welt zu gewinnen, so wird es ihm leicht sein, von dem einzigrichtigen Wege, auf welchem wir mit Sicherheit zu dem Ziele alles unsers Handelns fortschreiten können, uns unvermerkt abzulenken; hat er uns einmal dahin gebracht, daß wir mit unserm Verstandesgebrauch die Gränzen der Erfahrung (welche dessen einzig mögliches Gebiet ist) verlassen und damit in eine übersinnliche Welt (theoretisch) übergehen, so kann es ihm schwerlich fehlen, uns bei tausend Gelegenheiten in sein Netz zu fangen. Auf diese Art würden wir, wenn es dem Teufel verstattet wäre Wunder zu thun, bei keiner einzigen durch Wunder bestätigten Lehre sicher sein können, ob sie nicht von ihm herrühre, und dadurch wäre uns der Gebrauch der Offenbarung verdächtig und folglich unmöglich gemacht.

Aber noch mehr! Wir könnten, nach derselben Art zu schließen, sogar auch annehmen, daß die ganze Offenbarung von dem Satan herrühre. Was ließe sich gegründetes gegen folgendes Räsonnement einwenden? „Seiner Natur nach, könnte man sa-

gen, hat zwar der Satan ein Interesse, die Verbreitung des Gesetzes eher zu hindern als zu befördern. Demunerachtet läßt es sich wol denken, daß er alle die moralische Wahrheiten, die durch eine Offenbarung bekannt geworden sind, selbst bekannt gemacht habe, in der Hoffnung, daß die Einbuße, die sein Reich durch diese frühere Bekanntmachung derselben erleide, sich in der Folge mit starken Interessen ersetzen werde, indem er durch die Art der Bekantmachung den Verstandesgebrauch der Menschen verkehre, dem Aberglauben und der Schwärmerei leichten Eingang verschaffe, und so sein Reich der höllischen Finsterniß mitten unter ihnen errichten könne *). Diese Absicht konnte er nicht er-

*) Man könnte vielleicht einwenden: daß der Teufel kein Interesse haben könne, dies auszuführen, indem er dadurch auf die Maxime des Willens doch keinen Einfluß erhielte und folglich durch die Verwirrung der Urtheilskraft zwar Illegalität veranlassen aber keine Immoralität bewirken könnte, mithin seine eigentliche Absicht, moralischböses in der Welt zu stiften, nicht erreichen würde. Allein fürs erste beweist dieser Einwurf zu viel, indem dasselbe gegen alle seine Anfechtungen zur Sünde gelten würde! Fürs zweite, kann der Satan nie die Absicht haben, auf die Maxime des Willens Einfluß zu erlangen, weil dies unmöglich ist. Fürs dritte ist es ausser allem Zweifel, daß schon, bloß Gesetzwidrigkeit und dadurch zugleich physisches Uebel zu bewirken, für einen bösen Geist Interesse hat. — Zugleich aber muß aus die-

reichen, wenn er die Menschen in dem natürlichen Gange der Entwickelung ihres Geistes zu der Einsicht dieser Wahrheiten kommen ließ; wo sie hernach auf die wunderhafte Bekanntmachung von Wahrheiten, die sie als solche schon von selbst kannten, als auf etwas ihnen sehr entbehrliches nicht weiter würden geachtet haben. Darum eilte er zur rechten Zeit, und opferte auf der einen Seite etwas auf, um auf der andern desto mehr zu gewinnen." — Gilt aber dieser Schluß, wie man ihn wol unstreitig gelten lassen muß; so muß man auch als möglich annehmen, daß eine ganze positive Offenbarung ein Werk des bösen Geistes sein könnte. Da nun in diesem Falle der Gebrauch derselben für uns völlig unzuläßig wäre, so müssen wir entweder die ganze Offenbarung, als etwas, dessen Wehrt oder Unwehrt gar nicht ausgemacht werden kann, dahin gestellt sein lassen, und dürfen von ihr schlechterdings gar keinen praktischen Gebrauch machen; oder wir müssen — wenn nicht die ganze Absicht Gottes

ser Veranlassung zu bedenken gegeben werden, daß die Offenbarung — eben so wie sie, von einem bösen Geiste gebraucht, nicht zum moralisch Bösen, sondern bloß zur Gesetzwidrigkeit führen kann — auch, von dem besten Geiste gebraucht, nicht zum moralisch Guten, sondern höchstens zur Gesetzmäßigkeit führen könne.

bei dieser weisen Veranstaltung zum Besten der Menschen an uns völlig verloren gehen soll — annehmen, daß Gott die Macht Wunder zu thun einem bösen Geiste durchaus nicht habe zulassen können, und daß also alle Wunder von Gott und dem Reiche der guten Geister abstammen.

Es ist also nicht etwa nur bis jetzt noch kein solches Kriterium gefunden, sondern es ist unmöglich, ein solches zu finden, nach welchem mit dem Inhalt der heil. Urkunde die verlangte Scheidung philosophisch richtig und konsequent vorgenommen werden könnte. Es bleibt demnach nur die Alternative, entweder den ganzen Inhalt der Urkunde, als zum Inhalt der gegebnen Religion selbst gehörig, anzunehmen; oder anzunehmen, daß die Gottheit durch neue Offenbarung entweder jeden einzelnen darüber belehre, oder einen allgemeinen untrüglichen Glaubensrichter aufstelle, den sie mit der Gabe ausrüste, den Geist Gottes geistlich zu richten. Die letztere Wendung aber ist ein bloßes Palliativmittel. Denn, um von der Untrüglichkeit eines solchen Glaubensrichters (der doch nur ein Mensch und keine objektive Vernunft ist) überzeugt zu werden, müßten wir einen andern ebenfalls untrüglichen Bürgen dafür haben, dessen Untrüglichkeit selbst wieder so lange problematisch bliebe, bis uns ein

noch höherer Zeuge, der auch wieder einen andern Bürgen voraussetzt, darüber versicherte — und so ins unendliche! Der andre noch übrige Ausweg, daß die Gottheit jeden einzelnen darüber belehrte, führt eben so wenig zu einem Ziele. Denn, ausserdem daß bis jetzt nur wenige Menschen, die überdies nicht sonderlichen Glauben gefunden haben, den Vorzug einer solchen übernatürlichen Erleuchtung in sich zu verspüren wähnten, und die Erfahrung also diese Meinung nicht sehr unterstützt — ausserdem findet sich auch noch die Schwierigkeit, daß die Gewißheit einer solchen innern übernatürlichen Erleuchtung nur durch eine neue Offenbarung bestätigt werden könnte, welche ihre Bestätigung abermals von einer neuen Offenbarung zu erwarten hätte — und so ins unendliche!

Es giebt also durchaus keinen andern Ausweg, als den ganzen Inhalt der Urkunde zum Inhalt der Religion zu rechnen, die Belehrungen dieser Religion nach seinem besten Gewissen zu gebrauchen, und es Gottes unerforschlichem Rathschluß anheim gestellt zu lassen, wozu er das uns gegeben habe, was wir nicht begreifen oder doch auf unsern Endzweck nicht zu beziehen wissen.

2. Wie ist der Inhalt einer solchen gegebenen Religion dem Sinne nach zu bestimmen?

Wir haben durch Beantwortung der nächst vorhergehenden Frage gezeigt, daß der Lehrer einer gegebnen Religion bei der Bestimmung ihres Inhaltes durchaus nicht den historischen Gesichtspunkt verlassen und aus dem philosophischen Gesichtspunkt argumentiren dürfe. Es fragt sich nun, ob es ihm auch bei der Beurtheilung ihres Sinnes nicht erlaubt sei, sich auf den philosophischen Gesichtspunkt zu stellen?

Man steht nicht auf einem philosophischen Gesichtspunkt, wenn man nicht das Ganze einer Wissenschaft in der Idee vor sich hat. — Daß doch also ja die ganze Menge derjenigen Ausleger der heiligen Schrift, die — ohne sich je eine bestimmte Rechenschaft darüber abgefordert zu haben, was wohl Religion eigentlich sein möchte — mit großer Frechheit die Urkunde, die sie selbst für heilig erklären, ganz willkürlich und gewaltthätig behandeln und mit dreister Selbstgefälligkeit ihr bischen Mutterwitz als das Kriterium aufstellen, wornach sie keck und kühn den ganzen Inhalt der Schrift

modeln, um ihn, wie sie sagen, vernünftig zu machen! —— daß doch ja diese Klasse von Auslegern sich nicht einbilde, es sei von ihnen die die Rede, wenn die Frage ist, ob es erlaubt sei, den Sinn einer gegebnen Religion aus dem philosophischen Gesichtspunkt zu beurtheilen! Man muß das Ganze der Religion als Wissenschaft vor sich haben, und aus dieser Idee urtheilen, wenn das Urtheil, das man über eine gegebene Religion fällt, als aus dem philosophischen Gesichtspunkt gefällt gelten soll. Aber jene Menschen, die zu dieser Idee (die das Ganze einer Wissenschaft umfaßt) sich nie erhoben haben und vielleicht auch nicht erheben können, stehen in der That auf dem gemeinsten Standpunkt der Beurtheilung den man nehmen kann, und würden hier nicht einmal erwähnt werden, wenn sie weniger geschäftig und weniger glücklich gewesen wären, ihrer Methode Beifall und Eingang zu verschaffen. Diese Klasse von Auslegern regulirt ihr ganzes Verfahren nach dem Satze, den sie als oberstes Kriterium aufstellt: was der Vernunft widerspricht. Dieser Grundsatz, den sie auch als Wahlspruch immer im Munde führen, hat viele Menschen, denen die Vernunft über alles ehrwürdig ist, bestochen, weil diese selbst sogleich damit einen

Sinn verbanden, der sie auf die Unbestimmtheit der Formel nicht achten ließ. In der That aber werden jene Ausleger schon durch diese Formel als Stümper in ihrer Kunst charakterisirt. „Was der Vernunft nicht widerspricht" ist auch die Regel jedes bloßen Empirikers, der sich nicht die Mühe nehmen will, die Theorie seiner Kunst wissenschaftlich zu studiren, und es bequemer findet, in jedem einzelnen Fall nach Gutdünken zu verfahren; wobei er freilich, inwiefern er nach dem Satze des Widerspruchs denkt und denken muß, der Vernunft nicht widerspricht, aber gleichwol, inwiefern ihm bei seinem Urtheil eine allgemeine sichere Regel fehlt, unter welche er den Fall subsumiren könnte, oft sehr unvernünftig urtheilt oder handelt.

Jenes Kriterium: „Was der Vernunft nicht widerspricht," ist, als das oberste Kriterium alles unsers Denkens und Handelns (als der Satz des Widerspruchs) auch das allgemeine Kriterium aller Wissenschaften. Aber es ist, eben um dieser Allgemeinheit willen, für das Besondre in einer Wissenschaft auch so gut als kein Kriterium. Jede besondre Wissenschaft ist nur in sofern eine besondre Wissenschaft, als sie einen besondern Inhalt hat; sie ist nur insofern

Wissenschaft, als sie diesen besondern Inhalt unter der allgemeinen Form der Wissenschaft (d. h. als eine bestimmte Sphäre, die alle denkbare Fälle derselben Art umfaßt, in einer systematischen Einheit) aufstellt. Die allgemeine Formel „was der Vernunft nicht widerspricht" verliert also, sobald man aus der Sphäre des bloßen Denkens, deren eigenthümlicher Grundsatz sie ist, in eine bestimmte Sphäre des Denkens herausgeht, seine unmittelbare Anwendbarkeit, und muß — um diese mittelbar wieder zu erhalten — erst seine bestimmte Bedeutung aus derjenigen bestimmten Sphäre des Denkens erwarten, zu welcher der Fall gehört, auf den die Anwendung geschehen soll. In was immer für einem möglichen Falle man also urtheilen will: ob derselbe der Vernunft nicht widerspreche; muß man vor allen Dingen fragen, zu welcher Sphäre des bestimmten Denkens er gehöre, um in der besondern Wissenschaft dieser bestimmten Sphäre des Denkens diejenige Regel aufzusuchen, unter welche er subsumirt werden muß. Uebereinstimmung oder Widerspruch mit dieser Regel ist das einzige Kriterium, wornach mit Sicherheit geurtheilt werden kann, ob der Fall der Vernunft widerspreche oder nicht. — Wenn der Arzt,

um das Zutrauen seines Kranken zu bestärken, die Versicherung gäbe: er werde nichts vornehmen, was der Vernunft widerspreche; so würde dies ein sehr schwacher Trost sein, wenn der Kranke nicht voraussetzen könnte, daß der Arzt seine Wissenschaft gehörig verstehe, und also mit jener Formel nichts weiter sagen wolle als: er werde nichts vornehmen, was er aus dem Standpunkt seiner Wissenschaft für nachtheilig erkenne; — womit er auch eben so viel als Nichts gesagt hätte, weil sich dies von selbst versteht, wenn er kein Bösewicht ist.

Wenn man also den Inhalt der Religion nach dem beliebten Maßstabe „was der Vernunft nicht widerspricht" beurtheilen will, so muß man sich vor allen Dingen die Religion als Wissenschaft aufgestellt haben, um daraus erst jenem Kriterium seine bestimmte Bedeutung zu geben. So lange diese erste aller Forderungen nicht erfüllt ist, so lange also noch die oberste Bedingung fehlt, ein bestimmtes Kriterium zu Beurtheilung der Religionslehren aufzustellen; so lange muß alles Urtheil über Inhalt und Sinn der Religion schwankend und ungewiß bleiben.

Daß unsre bessern Theologen, die sich von jener gemeinen Klasse neologischer Schriftgelehrten durch eine dem Gegenstande angemessene würdige und gewissen-

hafte Behandlung der heiligen Urkunde so vorzüglich auszeichnen, die Idee eines Ganzen der Religion als Wissenschaft (wenigstens dunkel vorgestellt) vor sich hatten, sieht man ganz deutlich aus ihrem Urtheil über Gegenstände der Religion, welches nur dadurch die größere Bestimmtheit erhalten konnte, daß sie wirklich auf einem höhern Gesichtspunkt standen, aus welchem sie urtheilten. Allein die richtigere Ansicht des Gegenstandes, die sie uns gegeben haben, ist doch immer nur ein glücklicher Griff des Genies, der — eben darum, weil der Genius selbst sich des Princips, nach welchem er handelte, nicht deutlich bewußt ist — die letzte Foderung der Vernunft, welche das Princip selbst zu kennen verlangt, nicht befriedigt. Erst dann, wenn diese Idee eines Ganzen der Religion als Wissenschaft deutlich gedacht und, aus deutlichen Begriffen entwickelt, dargestellt sein wird; erst dann wird das Urtheil über Gegenstände der Religion diejenige Bestimmtheit u. Zuverläßigkeit erlangen, welche die Vernunft fordert.

Sich bei Beurtheilung des Sinnes einer gegebnen Religion auf den philosophischen Gesichtspunkt stellen, heißt also nichts geringeres als, die Religion als Wissenschaft vor sich haben und den Inhalt der gegebnen Religion mit dem Inhalt der Religionswissenschaft

(durch deren Grundbegriff ihr ganzer Inhalt völlig bestimmt sein muß) vergleichen. Die Frage also: ob es erlaubt sei, den Sinn einer gegebnen Religion aus dem philosophischen Gesichtspunkt zu bestimmen? kann keine andere Bedeutung haben als: ob es erlaubt sei, den Inhalt der aus der Vernunft aufgestellten Religionswissenschaft als oberstes Kriterium zu Beurtheilung des Inhalts einer gegebnen Religion aufzustellen, und zu behaupten, daß die letztere aus der erstern erklärt und der Buchstabe derselben, wo er mit dieser nicht übereinzustimmen scheine, dem Sinn der Religionswissenschaft angepaßt werden müsse?

Die Frage so gestellt, (und anders kann sie gar nicht gestellt werden, wenn sie denn Sinn haben soll, auf den hier alles ankömmt) wird die Beantwortung allerdings verneinend ausfallen müssen.

Fürs erste, da der Fall möglich ist, daß eine Stelle der Urkunde nach allen grammatikalischen und hermeneutischen Gesetzen der Auslegung einen Sinn hätte, der mit dem Sinne der Religionswissenschaft durchaus unvereinbar wäre, so müßte (da die Stelle, wie bei Beantwortung der unmittelbar vorhergehenden Frage gezeigt ist, aus dem Inhalt der gegebnen Religion schlechterdings nicht verwiesen werden darf) zugegeben werden, daß dem Buchstaben derselben

mit Verletzung aller grammatikalischen und hermeneutischen Gesetze ein andrer Sinn untergeschoben werden müsse, daß die Stelle also das nicht sage, was sie eigentlich sagt. Wenn man nun dabei das auch gar nicht in Anschlag bringen wollte, daß damit die zügelloseste Willkür (die man doch nicht etwa durch willkürliche Gränzen zu verbessern hofft?) eingeführt und zuletzt keine einzige Stelle der ganzen Urkunde einen bestimmten Sinn behalten würde; so kann man die Behauptung doch aus dem Grunde nicht zugeben, weil die ganze Anstalt der Offenbarung dadurch für ungereimt erklärt würde. Die Behauptung nämlich setzt voraus, daß derjenige Sinn der Stelle, der sich aus den Worten nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch derselben ergäbe, unrichtig sei und der wahre Sinn derselben erst dann habe entdeckt werden können, nachdem man ihn in der Religionswissenschaft gefunden habe. Die Offenbarung hätte also etwas geoffenbart, was die Menschen erst aus sich selbst entdecken mußten, um es in der Offenbarung zu finden — und sie hätte zugleich alle die Menschen, welche noch nicht so weise geworden waren, die Wahrheit durch Verkehrung des Wortsinnes zu suchen, sondern dem natürlichen Sinn des Buchstaben einfältiglich glaubten, bis auf den heutigen Tag in Irrthum geführt! Wer

könnte so vermessen sein, einer Anstalt, die er wirklich für absolut göttlich erkennt, eine solche Ungereimtheit zuzumuthen?

Fürs zweite, da die Religion, als Wissenschaft aus der Vernunft geschöpft, zwar alles — aber doch auch nicht mehr als das — was die Vernunft über diesen Gegenstand sagen kann, enthält; die Vernunft aber (wie schon oben gezeigt ist) nicht als oberstes Kriterium zur Beurtheilung dessen was die Gottheit absolut geoffenbart hat (welches als bewiesen vorausgesetzt wird) gelten kann; so folgt von selbst, daß in einer geoffenbarten Religion mehr oder auch weniger sein könne, als in der durch die Vernunft aufgestellten Religionswissenschaft, und daß man also mit seiner eignen Voraussetzung im Widerspruch wäre, wenn man entweder gewisse Sätze der gegebnen Religion, die man mit der Religionswissenschaft unvereinbar findet, durch willkürliche Verkehrung ihres Sinnes, nach der Vernunft modeln, oder gewisse Sätze der Religionswissenschaft, die man in der gegebnen Religion vermißt, durch eben so willkürliche Behandlung des historischen Buchstaben, der Offenbarung aufdringen wollte.

Es bleibt also für die Auslegung der heiligen Urkunde gar nichts anders übrig, als sich streng an den Wortsinn zu halten, welcher bloß nach

Gesetzen der historischen Erklärung gesucht, wobei also das Ansehen des Buchstaben durchaus respektirt werden muß. Einen voraus schon bestimmten Inhalt, den man in der Urkunde finden müsse, kann man eben so wenig annehmen, als der Historiker vor aller Untersuchung annehmen kann, daß er eine bestimmte Thatsache in den Geschichtbüchern finden werde; und eben so wenig als es erlaubt ist, die wirklichen Nachrichten in den Geschichtbüchern von menschlichen Begebenheiten willkürlich zu deuten, um eine gewisse Begebenheit die man etwa als Hypothese um des Zusammenhangs willen angenommen hätte, als in denselben bestätigt zu behaupten, eben so wenig kann es erlaubt sein, die wirklichen Nachrichten aus der übersinnlichen Welt, die in der heiligen Urkunde enthalten sind, willkürlich auszulegen, um eine gewisse Meinung, die man sich willkürlich ausgedacht hätte, als in derselben bestätigt zu behaupten. Oder, um ein noch näheres Beispiel von einer Lehrmeinung selbst zu geben! Wenn jemand mit der Idee der Wissenschaftslehre zur Auslegung von Platons Schriften käme, und den Sinn der Worte so lange hin und her drehte, bis er endlich die Idee der Wissenschaftslehre auch mit den unverträglichsten Stellen jener Schriften einigermaßen zu vereinigen wüßte, und

er nun diese Ausgeburt einer Phantasie als das reine System der Platonischen Philosophie uns aufdringen wollte; so würden wir ihn entweder verlachen oder bedauern. Sollten wir wohl so inkonsequent sein, etwas was ganz auf dieselbe Art aus der Urkunde einer gegebnen Religion erkünstelt ist, uns als das reine System dieser Religion wirklich aufdringen zu lassen?

Die Urkunde darf also bloß aus der Urkunde erklärt werden, und der Ausleger muß dabei **bloß historisch** verfahren, nicht ein System annehmen, welches er hineintragen will, sondern die Data, die er darinn antrifft, herausheben, die gefundnen einzelnen Resultate vergleichen und sie dann — wenn es möglich ist und er es nöthig findet — in ein System zusammen ordnen. Was von dem auf diese Art erzeugten Ganzen der gegebnen Religion mit der Vernunftreligion übeinstimmt, das können wir als vernünftig und göttlich zugleich gelten lassen; was davon mit der Vernunftreligion nicht übereinstimmt, das müssen wir als göttlich gleichwol gelten lassen, dessen Wahrheit verbürgt uns ein höheres Kriterium als die Vernunft, das ist insoferne Gegenstand des Glaubens und in Rücksicht dessen müssen wir unsre Vernunft unter den Glauben gefangen nehmen.

Bei diesem Aufsuchen des historischen Sinns einer gegebnen Religion sind die grammatikalischen und hermeneutischen Gesetze schlechterdings das oberste Kriterium. Was wider diese gesündigt wird, das und nichts anders widerspricht hier der Vernunft.

Möchten dies doch die neologischen Schrifterklärer bedenken, und Respekt zu haben lernen vor der Urkunde, die sie für so heilig erklären und so unheilig behandeln. Möchten sie endlich aufhören, ihre sogenannten philosophischen Systeme — die selbst bloße Aggregate von unzusammenhängenden grund- und beweislosen Sätzen sind — dem Evangelium eigenmächtig unterzuschieben, um ihnen (die für sich niemand glauben will) eine göttliche Auktorität zu erschleichen, und so auf einmal eine zweifache Unwahrheit zu predigen. Es wäre hohe Zeit, von diesem Verfahren endlich abzulassen, das die Auslegung der heiligen Bücher und die ganze Prüfung der geoffenbarten Lehre selbst dem Spiele der Willkür ohne Rettung Preis giebt. Was wird die göttliche Religion unter den ungeweihten Händen von Menschen, die das gemeine unphilosophische Räsonnement eines unausgebildeten Verstandes, als das von der Vernunft selbst aufgestellte höchste Kriterium

aller Wahrheit anpreisen, und sich damit ein Urtheil nicht bloß über die Vernunft sondern selbst über das, was ihnen höher ist als alle Vernunft, anmaßen? Und was soll daraus werden, wenn man fortfahren will, auf diese Art Menschen-Weisheit für Gottes-Weisheit auszugeben, und Gottes-Weisheit, mit gemeiner Menschen-Weisheit vermischt, zu dieser herabzuwürdigen? Diese Freibeuterei der Vernunft von der einen Seite, welche es sich bequem macht über göttliche wie über menschliche Dinge nach Gutdünken ohne allen Begriff und Regel zu räsonniren; und diese Unredlichkeit auf der andern Seite, welche als göttliche Offenbarung ausgiebt, was sie der Offenbarung unterschoben zu haben sich selbst bewußt ist: — diese müssen endlich die Religion selbst um alles Ansehen, und bei den aufmerksamern Nichttheologen in die Verachtung bringen, die man als Zeichen der Zeit deutlich genug bemerkt. Diese prätendirte Vernunft ist die wahre Unvernunft und muß, eben so wie jene Unredlichkeit, von dem Gebiete jeder Wissenschaft, und doppelt von dem Gebiete einer für das Heiligste der Menschheit so wichtigen Wissenschaft, auf immer verwiesen werden.

Man muß streng über dem Buchstaben halten, dem man die absolute Göttlichkeit zuerkannt hat, und diesen Buchstaben nicht willkürlich behan-

behandeln. Die Vernunft selbst stellt in der Hermeneutik ihr Gesetz auf, nach welchem alle Auslegung geschehen soll, und sie fordert unbedingt, daß der Ausleger daran sich halte. Er kann der Vernunft auf keine Art widersprechen, als indem er dieses Gesetz überschreitet.

Möchten doch unsre würdigen Theologen, die dieses Gesetz eben so wie jenen Buchstaben respektiren und eben so konsequent über dem einen als gewissenhaft über dem andern halten — möchten sie doch mit allem Eifer, dieser schädlichen Klasse von Schriftauslegern entgegen arbeiten, die vom Geiste Gottes nichts vernehmen und gleichwol frech an seinem Buchstaben meistern, um ihn nach ihrem Geiste d. h. fleischlich zu richten!

Möchte man doch vorzüglich auf die praktisch-schädliche Folgen aufmerksam werden, welche die Maxime dieser Erklärer bewirkt. Man kann es nicht laut und öffentlich genug sagen und nicht oft genug wiederholen, daß diese leider so ausgedehnt angenommene Art den Sinn der Offenbarung vernünftig zu machen, weit entfernt die Vernunft zu ehren, ihr vielmehr Hohn spricht, indem sie das oberste Gesetz, welches die Vernunft jeder

Auslegung vorschreibt, geradezu aufhebt, und an dessen Stelle ein willkürliches Verfahren einführt, das jede Sophistik sanktionirt, den Menschen an der Religion selbst ein Beispiel, wie sie den Sinn praktischer Vorschriften durch verschmitzte Wendungen nach ihrem Gutbefinden deuten sollen, aufstellt, und sie zur Unredlichkeit gegen sich selbst und gegen andre gewöhnt; welches eigentlich die Sünde wider den Geist ist, die in keiner Welt vergeben werden kann!

Zweite

Zweite Abtheilung.

Vorausgesetzt, der Beweis für den absolutgöttlichen Ursprung einer gegebnen Religion lasse sich nicht befriedigend führen

Was ist von einer solchen Religion zu halten und wie ist sie zu behandeln?

Ein nicht völlig befriedigend geführter Beweis ist gar kein Beweis. Läßt sich also der Beweis für den absolutgöttlichen Ursprung einer gegebnen Religion nicht befriedigend führen, so ist gar nichts bewiesen. Wenn der absolutgöttliche Ursprung einer gegebnen Religion nicht erwiesen ist, so gilt dies in der That völlig eben so viel als ob erwiesen wäre, daß sie nicht eines solchen göttlichen Ursprungs sei. Die Untersuchung geht nämlich von der Frage aus: ob die Lehren einer als absolut göttlich gegebnen Religion und die ihnen entsprechenden religiösen Gesinnungen in uns

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

wahr seien? und man will diese Wahrheit damit beweisen, daß jene Lehren von Gott selbst als höchstbeglaubigte Nachrichten von dem, was er selbst darüber als wahr wisse, bekannt gemacht worden seien. Der Ueberzeugungsgrund für die Wahrheit dieser Religion ist also in dem Beweise für den absolutgöttlichen Ursprung derselben zu suchen. Läßt sich dieser Beweis nicht apodiktisch führen, so wäre unsre Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Religion auf einen problematischen d. h. auf keinen Ueberzeugungsgrund gebaut; eine solche Religion wäre also wenigstens für uns nicht wahr. Wir ständen mithin, am Schlusse der historischen Untersuchung über den absolutgöttlichen Ursprung einer solchen gegebnen Religion (wenn diese Untersuchung nicht die im ersten Abschnitt aufgestellten Erfordernisse wirklich erfüllt hat) wieder eben da, wo wir ausgegangen waren. Das als absolute Offenbarung angegebene, dessen Wahrheit man uns erweisen wollte, hat für uns keine Wahrheit, und folglich auch (wie wir gleich im Eingang dieser Abhandlung gesagt haben) keine Anwendbarkeit und keinen Wehrt. Denn, ungeachtet man nicht voreilig sein darf, wenn jener historische Beweis bis jetzt noch nicht befriedigend geführt ist, hieraus zu schließen, daß er sich nicht führen

lasse; ungeachtet wir vielmehr selbst, dadurch daß wir die Erfordernisse eines solchen Beweises sicher aufzustellen bemüht waren, ein Vertrauen, daß er noch könnte geführt werden, gezeigt haben: so müssen wir doch auch auf der andern Seite gestehen, daß, so lange er nicht geführt ist, (wenn nicht die Wahrheit, die er beweisen sollte, anderwärts gehörig begründet wäre) weder wir selbst, ohne inkonsequent zu sein, eine solche Religion als wahr annehmen noch andern mit gutem Gewissen sie als ausgemachte Wahrheit anpreisen könnten, sondern daß wir vielmehr, wenn wir auch uns bescheiden wollen, sie nicht als eine leere Träumerei zu verwerfen, sie wenigstens — wie jedes andre historische Faktum, das noch die Vollendung seines Beweises erwartet — müßten an ihren Ort gestellt lassen, ohne von ihr den mindesten praktischen Gebrauch zu machen.

Aber nicht nur die Wahrheit der gegebnen Religion wäre alsdenn problematisch für uns, so lange der Beweis für den absolutgöttlichen Ursprung derselben problematisch bleibt; sondern die Wahrheit der Religion überhaupt. Die Wahrheit, d. h. die objektive Gültigkeit der religiösen Gefühle, welche so laut in unserm Bewußtsein sich ankündigen, sollte selbst erst durch die Wahrheit der gegeb-

nen Religion begründet werden; die Uebereinstimmung derselben mit dem in der gegebnen Religion objektiv dargestellten sollte uns erst verbürgen, daß sie nicht bloße leere Phantasieen seien. Ist nun die Wahrheit der objektiv gegebnen Religion selbst ungewiß, so fehlt auch jenen religiösen Gefühlen das (ex hypothesi) einzige Kriterium ihrer objektiven Gültigkeit, und wir können folglich ihnen — von denen wir doch nicht gewiß sind, daß sie nicht, auf bloßen Wahn gegründet, leere Hirngespinste seien, — eben so wenig als den Lehren der gegebnen Religion einen Einfluß zum praktischen Gebrauch verstatten.

Dabei muß man sich nur vorzüglich darüber wundern, daß man gewöhnlich die Lücken jenes historischen Beweises durch die Berufung auf diese Gefühle zu ergänzen, die Göttlichkeit einer gegebnen Religion aus ihrer Uebereinstimmung mit diesen Gefühlen zu deduciren suchte, folglich die unmittelbare objektive Gültigkeit dieser Gefühle immer voraussetzte, und gleichwol niemals daran dachte, die objektive Gültigkeit dieser Gefühle selbst zu deduciren. Durch den Versuch eines solchen Beweises würde man längst den Ausweg aus dem Cirkel gefunden haben, in dem man sich drehte: die Wahrheit der religiösen Gefühle aus ihrer Uebereinstimmung mit der gegebnen Religion, und die Wahr-

heit der gegebnen Religion aus ihrer Uebereinstimmung mit jenen Gefühlen abzuleiten. Da man aber, anstatt dessen, immer an dem historischen Beweise künstelte, und doch auch an diesem das gehörige nicht leistete, so mußte freilich die Religionswissenschaft in dem unvollendeten Zustand verharren, aus dem sie erst jetzt durch Kant befreit worden ist.

Vorausgesetzt also, daß der historische Beweis für den absolutgöttlichen Ursprung der gegebnen Religion der einzige gültige Ueberzeugungsgrund für die Wahrheit derselben wäre; so würde die Antwort auf die vorgelegte Frage: was von einer gegebnen Religion zu halten sei? sehr ungünstig ausfallen müssen. Da jeder weiß, daß noch lange nicht alle Erfordernisse jenes Beweises erfüllt sind; und die Appellation an die religiösen Gefühle in uns ein offenbarer Cirkel im Beweisen ist: so müßten wir — so lange wenigstens, bis es einst noch jemanden glückte, jenen Beweis zu vollenden — denen beipflichten, die nicht nur die gegebne Religion sondern die Religion überhaupt für eiteln Tand erklären, worauf, als auf etwas gänzlich unzuverläßiges, eine Rücksicht zu einem praktischen Gebrauch zu nehmen, ein bloßer Aberglauben sein würde.

Allein wir haben gleich im Eingang dieser Abhandlung bemerkt, daß es noch einen andern Weg

gebe, die objektive Gültigkeit der religiösen Gefühle und also der Religion selbst zu erweisen: wenn sich nämlich die Religion als etwas in der ursprünglichen Anlage des menschlichen Geistes gegründetes darthun lasse. Es wird also rathsam sein, vor der Hand jenen andern Weg, der so langsam zum Ziele führt, zu verlassen und diesen näher gelegenen desto aufmerksamer zu verfolgen, indem wir, anstatt ungewiß auf die Vollendung jenes Beweises zu warten, lieber sogleich den Versuch machen wollen, der uns einen schnellern und sicheren Erfolg verspricht, die in dem menschlichen Geiste a priori vorhandne Grundlage aller Religion aufzusuchen. Können wir diese nachweisen, so können wir aus ihr den Grundbegriff und den Umfang der Religion bestimmen, die Religion als Wissenschaft aufstellen, und so die Wahrheit d. h. die objektive Gültigkeit aller Religion aufs vollkommenste begründen.

Auf diese Art wird alsdann nicht nur die objektive Gültigkeit der Religion überhaupt völlig sicher gestellt, sondern auch die gegebenen Religionen selbst erhalten ein Fundament, wodurch sie — wenigstens so weit ihr Inhalt mit der Religionswissenschaft übereinstimmt — als wahr erkannt werden; und eben dadurch wird ihnen auch alsdann — so weit sie durch die Religionswissen-

schaft bestätigt sind — praktische Anwendbarkeit gesichert. Hat man nämlich einmal die Religion als ein (im strengsten Sinne) wissenschaftliches Ganzes vor sich, das in der ursprünglichen (moralischen) Anlage des Menschen a priori Grund und Haltung hat, so hat man eben damit auch zugleich das Schema zur Beurtheilung für alle gegebne Religionen. Diese sind alsdenn nur als eben so viele Versuche, den a priori vorhandnen Begriff darzustellen, anzusehen, und enthalten gerade so viel Wahres, als in ihnen von dem Inhalt jenes Begriffes richtig dargestellt gefunden wird; so wie man dagegen auf der andern Seite in diesen gegebnen Religionen selbst — inwiefern sie alle, mehr oder weniger, darauf hinzielen, diese a priori aufgegebne Fragen zu beantworten — für den Ursprung a priori des Begriffes von Religion eine historische Bestätigung findet.

Was wir in dieser zweiten Abtheilung noch zu leisten haben, besteht also darin, 1) Religion als Wissenschaft aufzustellen, und 2) zu zeigen, wie eine gegebne Religion nach dieser Wissenschaft, als dem aufgestellten Schema, zu beurtheilen sei.

I. Abschnitt.

Wie kann Religion als Wissenschaft bestimmt werden?

Um eine Wissenschaft aus einem Begriff a priori als Wissenschaft aufzustellen, wird erfordert: 1) daß der Ursprung des Begriffes, welcher die Grundlage des ganzen Gebäudes ausmachen soll, in der ursprünglichen Anlage des menschlichen Geistes nachgewiesen werde, um der objektiven Gültigkeit der Wissenschaft (daß sie nicht eine bloße Hypothese oder leere Idee sei) gewiß zu sein; 2) daß der Grundbegriff selbst näher bestimmt werde, um daraus Inhalt und Gränzen der Wissenschaft genau anzugeben.

1. Die eigentliche Grundlage, worauf die ganze Wissenschaft der Religion zuletzt ruht, ist die bestimmte Forderung der praktischen Vernunft, durch welche uns, das Ideal des höchsten Gutes zu realisiren, als moralischer Endzweck aufgegeben ist. Indem die theoretische Vernunft verlangt, die Möglichkeit dieser Forderung der praktischen Vernunft einzusehen, giebt sie sich selbst das Problem auf, welches aufzulösen der Gegenstand einer besondern Wissenschaft ist,

welche — inwiefern sie die Auflösung nicht anders als vermittelst der Idee der Gottheit herbeiführen kann — Religionswissenschaft heißt.

So hängt die objektive Gültigkeit der Religionswissenschaft von einer unmittelbaren Forderung des Sittengesetzes ab, und gründet sich auf den Primat der praktischen Vernunft.

Die theoretische Vernunft, welche von allem, was ist und geschieht, die Möglichkeit begreifen will, versucht es auch hier ihre Ansprüche geltend zu machen, und in der Forderung an uns eingeschränkte Wesen: das Ideal des höchsten Gutes zu realisiren, einen Widerspruch nachzuweisen, und zu schließen: „was nicht möglich ist, das kann die praktische Vernunft nicht gebieten." Allein, sie muß den Primat der praktischen Vernunft anerkennen, und vielmehr im Gegentheil so schließen: „was die praktische Vernunft gebietet, muß schlechthin möglich sein." Kann sie nun die bestimmte Möglichkeit, wie das Gebot erfüllt werden könne, nicht begreifen, so muß sie sich bei der bloßen unbestimmten Möglichkeit (d. h. bei der bloßen Nichtunmöglichkeit) beruhigen. Kann sie aber eine bestimmte Möglichkeit, wie jene Forderung des Gesetzes von uns erfüllt werden könne,

einsehen d. h. kann sie eine Voraussetzung denken, vermittelst welcher sie die Möglichkeit der Erfüllung einer solchen Forderung begreifen kann; und sieht sie noch dazu ein, daß die angenommene Voraussetzung die einzige ist, die sie aufstellen kann: so erhält sie dagegen ein Recht, diese Voraussetzung (welche an sich bloße Hypothese wäre) als die einzig mögliche, unter der sie etwas absolutnothwendiges (eine Forderung des Sittengesetzes) als bestimmt möglich denken kann, als allgemeinsubjektiv, d. h. als objektiv gültig anzunehmen.

So gründet die theoretische Vernunft den Glauben an das Dasein Gottes, und sichert dem Begriffe der Gottheit und der ganzen Religionswissenschaft durch ihn, als den Grundbegriff derselben, seine Gültigkeit.

Dieses auf eine Forderung der praktischen Vernunft gebaute Glauben ist (theils durch den Mißbrauch der ehmals in den positiven Theologieen von diesem Worte gemacht worden, theils durch eine Mißdeutung in dem Gegensatze des objektiven Wissens), unverdienter Weise und völlig unrichtig, sehr gering geachtet, und beinahe dem bloßen Meinen gleich gesetzt worden.

Man hat sich besonders durch den Ausdruck, der das Glauben als eine subjektive Ueberzeugung

dem Wissen als einer objektiven Ueberzeugung entgegensetzte, irre machen lassen, indem man, durch eine ungeheure Verwechselung, darunter ein auf bloß individuellen Gründen beruhendes Fürwahrhalten verstanden hat. Diese Mißdeutung macht es nöthig, hier eine bekannte Sache mit einigen Worten näher zu erörtern.

Was in den Gesetzen des Subjekts überhaupt unmittelbar gegründet ist, und also in allen Subjekten ohne Ausnahme vorhanden sein muß, dem erkennen wir (nach den Grundsätzen der Kritik) Allgemeingültigkeit zu. Die Ueberzeugung davon, daß etwas in den Gesetzen des Subjekts überhaupt gegründet sei, soll kein Glauben sondern muß ein Wissen sein. So wissen wir alle die transscendentalen Wahrheiten, welche wir als ursprüngliche Gesetze des menschlichen Geistes erkennen; z. B. die ganze Moral, welche auf einem Grundsatz beruht, der aus der absoluten Einheit des Subjekts und der darin begründeten nothwendigen Einheit des Willens a priori erzeugt ist. Nun hat zwar die Religionswissenschaft nicht einen solchen in den ursprünglichen Gesetzen des Subjekts unmittelbar gegründeten Gegenstand; denn, hier ist die Rede von dem Dasein eines ausser dem Subjekte vorhandnen Gegenstandes. Allein, wir können die

Ueberzeugung von dem Dasein jenes Gegenstandes auf ein solches unmittelbares Gesetz des Subjekts mittelbar gründen, indem wir gezeigen, daß die theoretische Vernunft, um sich eine bestimmte Forderung der praktischen als möglich denken zu können, durchaus die objektive Realität jener Idee voraussetzen müsse, und daß diese die einzig mögliche Voraussetzung sei, bei der sie sich beruhigen könne. Diese Ueberzeugung von dem Dasein der Gottheit, inwiefern sie auf jener (in den ursprünglichen Gesetzen des Subjekts unmittelbar gegründeten) Forderung der praktischen Vernunft als ihrem Ueberzeugungsgrunde beruht, heißt subjektiv oder ein Glauben. Daraus leuchtet aber von selbst ein, daß diese subjektive Ueberzeugung nicht etwas individuell-subjektives, d. h. in zufälligen Beschaffenheiten oder Eigenthümlichkeiten gewisser einzelner Subjekte gegründetes, sei; sondern sie ist — inwieferne jene Forderung der praktischen Vernunft sowohl, als die Idee, unter der die theoretische Vernunft die Möglichkeit diese Forderung zu realisiren denken kann, eine allgemeine Bedingung der Vernunft überhaupt ist — allgemeinsubjektiv, und es kommt ihr also auch Allgemeingültigkeit zu. Dieses Glauben, als allgemeinsubjektives Fürwahrhalten könnte man also mit Grund ein sub-

jektives Wissen nennen, um anzudeuten, daß es in Rücksicht auf die Gewißheit der Ueberzeugung einer objektiv gültigen Ueberzeugung an die Seite gestellt zu werden verdiene.

Der eigentliche Ueberzeugungsgrund, auf welchen wir das ganze Gebäude der Religionswissenschaft gründen, ist also, wie sich aus dem obigen ergiebt, der Satz: daß das praktische Gesetz die bestimmte Forderung, das Ideal des höchsten Gutes zu realisiren, an uns Menschen wirklich ergehen lasse. Dieser Ueberzeugungsgrund ist mithin zwar subjektiv, aber, als eine Forderung der praktischen Vernunft allgemeinsubjektiv und folglich allgemeingültig.

Den Beweis dieses Satzes führt die Religionswissenschaft nicht selbst, sondern fordert ihn von der Philosophie, mit welcher, als dem Hauptgebäude der Wissenschaft überhaupt, sie eben durch diesen Satz zusammenhängt.

Durch diesen Satz aber ist nicht bloß das Fundament der ganzen Religionswissenschaft begründet, sondern es läßt sich aus diesem Satze auch der Grundbegriff derselben vollständig bestimmen.

2. Was nun den Inhalt und Umfang der Religionswissenschaft überhaupt be-

trifft, so müssen diese in zweierlei Rücksicht bestimmt werden. Sie enthält nämlich einen theoretischen und einen praktischen Theil.

Der praktische Theil derselben geht, wie die Moral, unmittelbar auf die Vorschriften des Verhaltens, nach welchen wir das Ideal des höchsten Gutes, (welches zu realisiren wir unter der Voraussetzung der objektiven Gültigkeit der Theologie als für uns möglich erkennen), realisiren sollen, und stellt unsre Pflichten als göttliche Gebote auf.

In dem Ideal des höchsten Gutes sind uns aber zwei Forderungen vorgehalten, welche uns zu erfüllen aufgegeben sind: erstlich in uns, unsern zugleich sinnlich und vernünftig bestimmbaren Willen zur Heiligkeit zu erheben; zweitens ausser uns eine moralische Weltordnung hervorzubringen, in welcher die Natur dem Sittengesetze unterworfen unserm Ideal von der besten Welt vollkommen entspreche. Dies ist nur möglich, wenn die vollkommenste Moralität Bedingung der vollkommensten Glückseligkeit ist, und kann auch selbst dann nur als möglich vorgestellt werden, wenn die Bedingung in der Idee der Gottheit gedacht wird, welche beide Welten verbindend die Uebereinstimmung der Naturgesetze mit dem Sittengesetz hervorbringt. Man

kann

kann also die Aufgabe, welche dieser Theil der Religionswissenschaft aufzulösen hat, auch durch die Frage ausdrücken: „Was soll ich thun, daß ich selig werde?" nach welcher Frage zweierlei zu zeigen ist, 1) was wir zu thun haben, um selig zu werden; 2) daß wir selig werden, so wir dieses thun.

Indem also die Religionslehre auf der einen Seite für dieses Leben unsre Pflichten darstellt, hat sie zugleich auf der andern Seite unsre Erwartungen für das zukünftige zu begründen. Beides zusammengenommen macht den praktischen Theil der Religionslehre aus; welcher also nicht bloß darin besteht, unsre Pflichten als göttliche Gebote aufzustellen, sondern zugleich auch Verheissungen enthält (Gesetz und Evangelium).

Beides trifft man auch gewöhnlich in allen Religionen an; so zwar, daß auch immer die Pflichterfüllung als oberste Bedingung oben an steht, aber nie von ihr getrennt ist die Hoffnung, daß das Bedingte eintreffen werde, wenn der Mensch nur die Bedingung erfüllt habe. „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, so wird euch das übrige alles zufallen!"

Dieser praktische Theil der Religionswissenschaft aber setzt einen theoretischen Theil voraus, der eine eigne Wissenschaft für sich ausmacht und die Metaphysik der Religion heissen könnte, als die Wissenschaft, welche die Möglichkeit, das Ideal des höchsten Gutes zu realisiren, für uns Menschen zu zeigen hat. Der Theil dieser Wissenschaft, welcher die Möglichkeit im allgemeinen zu zeigen hat, macht die Vorbereitungslehre der Religionswissenschaft aus, und führt, indem er den Begriff der Gottheit als den einzig möglichen Erklärungsgrund jener Möglichkeit aufstellt, zur Theologie.

Der Inhalt dieses Theils der Wissenschaft läßt sich aus dem Grundbegriff derselben und aus der Art des Ursprungs, den dieser Grundbegriff (nämlich der Begriff der Gottheit) hat, bestimmt angeben. — Hier kann man vorläufig auch noch zeigen, (was von Kant evident genug dargethan ist) daß sich die objektive Gültigkeit dieses Begriffs auf keine andre als auf die oben angegebne Art befriedigend deduciren lasse.

In dieser einzig gültigen Deduktion des Begriffes nun wird er aufgestellt als Erklärungsgrund der Möglichkeit, wie von uns endlichen beschränkten Wesen das Ideal des höchsten Gutes realisirt

werden könne. Mithin können wir in dem Begriffe durchaus keine andern Merkmale für gültig anerkennen, als solche, die wir als nothwendige Bedingungen jener Möglichkeit denken müssen. Auf diese Art wird die ganze Theologie als Moraltheologie (ein Ausdruck, welcher etwas ganz anders sagt als die Benennung: theologische Moral, mit welcher er nie hätte verwechselt werden sollen!) bestimmt, d. h. das Ideal der höchsten Moralität macht die Grundlage der ganzen Lehre von den Eigenschaften Gottes aus, und es kann ihm keine Eigenschaft zugeschrieben werden, welche nicht als nothwendige Bedingung das Ideal des höchsten Guts zu realisiren gedacht werden muß.

Es ist ein gewöhnlicher Mißbrauch, auf den wir hier im Vorbeigehen noch aufmerksam machen müssen, daß man bei der Bestimmung der Eigenschaften Gottes den Gesichtspunkt ganz verläßt, von dem man ausgegangen ist. Man glaubt gewöhnlich, wenn man sich des Daseins der Gottheit auf irgend eine Weise versichert habe, so könne man die Prädikate, welche man einmal mit dem Begriff derselben verbunden hat, ohne weiteres Bedenken demselben sämmtlich wieder beilegen. Allein, da wir diesem Begriff von der Gottheit (durch den praktischen Glaubensgrund) nur insofern objektive Realität sichern kön-

nen, als wir ihn als die einzig mögliche Bedingung, das Ideal des höchsten Gutes realisiren zu können, denken; so müssen wir auch diesen Begriff lediglich aus dem angegebnen Gesichtspunkt bestimmen, und ihm bloß diejenigen Prädikate beilegen, welche in demselben nothwendig gedacht werden müssen, wenn er das Problem erklären soll, welches uns berechtigt, den Gegenstand desselben zu postuliren. Also nur diejenigen Prädikate können wir als für den Begriff der Gottheit gültig deducirt ansehen, welche entweder unmittelbar erforderlich sind, um ihn als Erklärungsgrund für die praktische Aufgabe zu bestimmen, oder welche aus einem solchen unmittelbaren Merkmal abgeleitet werden.

Hiernach würde nun, mit Rücksicht auf die Beschaffenheit unseres moralischen Zustandes von der einen und auf unsre Abhängigkeit von der Gottheit von der andern Seite, unser Verhältniß zu der Gottheit vollständig bestimmt, die Frage von der Möglichkeit, das Ideal des höchsten Gutes zu realisiren, in Rücksicht auf uns bestimmt beantwortet, und somit der theoretische Theil der Religionswissenschaft als geschlossen angesehen werden können.

Allein, indem die spekulirende Vernunft, welcher man das Recht eingeräumt hat, eine ihrer Ideen in praktischer Beziehung als objektiv real gel-

tend zu machen, vergißt, daß ihr dies Recht **nur in praktischer Beziehung** zugestanden ist, und sie nun Versuche macht, die **theoretische Erkenntniß** über diese praktischen Gegenstände zu erweitern und ins Uebersinnliche mit dem Verstandesgebrauch eindringen zu wollen: so muß noch ein besondrer **kritischer Theil der Religionswissenschaft** hinzukommen, welcher die Gränzen des Gebrauchs der spekulirenden Vernunft in Beziehung auf diese praktische Gegenstände bestimmt, und den aus der Ueberschreitung dieser Gränzen entspringenden dialektischen Schein aufhebt.

Die spekulirende Vernunft will nämlich das Recht, das man ihr zugestanden hat, **die Möglichkeit**, das Ideal des höchsten Guts zu realisiren, **im allgemeinen zu erklären**, nun noch weiter ausdehnen, und diese Möglichkeit auch **im einzelnen** näher bestimmen. Sie wirft deswegen allerlei Fragen zu einer solchen näheren Bestimmung auf, und versucht die Beantwortung derselben aus dem Grundbegriff der Wissenschaft, dessen objektive Gültigkeit man ihr eingeräumt hat. So versucht sie — um wenigstens Ein Beispiel dieser Art anzuführen — den Beweis: daß der Mensch, welcher für sich selbst unvermögend sei (?) das Ideal der höchsten Moralität zu erreichen, von der

Gottheit unmittelbare Hülfe zu seiner moralischen Vervollkommnung erhalten müsse.

Diese Fragen über die nähere theoretische Bestimmung der Möglichkeit, das Ideal des höchsten Gutes zu realisiren, welche die spekulirende Vernunft sich selbst zu beantworten vorlegt, theilen sich ebenfalls, nach den zwei Hauptbestandstücken in dem Ideal des höchsten Gutes, in zwei Hauptklassen, nach welchen sie vollständig aufgezählt werden können.

Dazu kömmt noch, daß die theoretische Erkenntniß, wenn sie einmal im Uebersinnlichen Fuß gefaßt hat, ihr Gebiet ohne Aufhören zu erweitern strebt, aus einem zugestandenen transscendenten Merkmal ein anderes transscendentes und von diesem wieder ein anderes u. s. w. ableitet, und so immer fort schließt, bis sie allmählich allen ihren Erfahrungsbegriffen Gültigkeit im Gebiete des Uebersinnlichen zugesichert hat; wobei auch die Sprache selbst (die keinen Ausdruck hat um einen transscendentalen Begriff völlig rein darzustellen) den dialektischen Schein befördert und vermehren hilft.

Dieser kritische Theil der Religionswissenschaft, welcher die Auflösung des dialektischen Scheins in Rücksicht dieser Fragen der spekulirenden Vernunft zum Gegenstand hat, ist nicht bloß ein Nebenwerk, sondern zum Ganzen der Religionswissenschaft eben so

wesentlich als der übrige theoretische Theil derselben, welcher im Gegensatz von diesem kritischen Theile auch der dogmatische heissen könnte.

In den gegebnen Religionen ist der Inhalt des kritischen Theils von dem dogmatischen gar nicht getrennt; beide machen zusammen, unter dem bekannten Namen der Dogmatik, nur Einen Theil der Wissenschaft aus. Deshalb ist die scharfe Absonderung dieses kritischen Theils der Religionswissenschaft besonders in Rücksicht auf die Beurtheilung des Inhalts einer gegebnen Religion von großer Wichtigkeit; ungeachtet er nur von negativem Gebrauch ist, nämlich um zu zeigen, daß das, was die gegebenen Religionen als objektivgültige Dogmen aufstellen, als unbefugte Erweiterung der theoretischen Erkenntniß auf unvermeidlichen dialektischen Schein gegründet sei, und daß die Gegenstände, worüber jene Dogmen positiven Aufschluß zu geben behaupten, als übersinnlich schlechterdings nicht im Gebiete des Erkennens liegen, und eigentlich die wahren Mysterien seien, welche der Vernunft auf immer unzugänglich für unsre Einsicht unauflösbare Geheimnisse bleiben müssen, aber auch zu unserm praktischen Gebrauch zu wissen ganz entbehrlich sind.

Was man sonst unter dem Namen der Theologie der Religionslehre, als zwei verschiedne und doch zugleich auch verbundne Wissenschaften, entgegengesetzte, ohne den Inhalt und die Gränzen von beiden bestimmt angeben zu können, liegt nunmehr als theoretischer Theil der Religionswissenschaft ebenfalls bestimmt vor Augen. Zum gemeinen praktischen Gebrauch ist es völlig hinreichend, nur die Religionslehre d. h. den praktischen Theil der Religionswissenschaft zu kennen; so lange nämlich die spekulirende Vernunft nicht selbst anfängt, Zweifel zu erregen gegen die Möglichkeit das Ideal des höchsten Guts zu realisiren. Weil aber diese Zweifel früher oder später bei jedem erwachen können, und ihn dann im Handeln leicht irre machen; so ist gleichwol der theoretische Theil der Religionswissenschaft durchaus unentbehrlich, weil es nur durch diesen möglich ist, jene Zweifel zu lösen und theils den Glauben an die objektive Gültigkeit der praktischen Gebote zu sichern, theils den Einfluß, den nachtheilige Irrthümer (z. B. die eingebildete Hoffnung auf absoluten göttlichen Beistand zur moralischen Besserung) aufs praktische leicht gewinnen, zu verhindern; so wie man die Philosophie überhaupt auch nur als Disciplin der ihre Gränzen verkennenden Vernunft ansehen kann, welche nur Be-

dürfniß gegen eine dem menschlichen Geiste sonst unvermeidliche und unauflösbare Sophistik ist.

Hat nun der theoretische Theil der Religionswissenschaft den Glauben an das Dasein Gottes eben so fest begründet, als er laut sich in unserm Innersten ankündigt; so hat auch der praktische Theil derselben eine viel höhere Bedeutung, als man ihm gewöhnlich zugesteht. Ist der Glaube an das Dasein Gottes gewiß, so ist es nicht mehr bloß eine willkürliche Vorstellung, unsre Pflichten als göttliche Gebote zu denken. Nein! was in unserm Gewissen spricht, ist die Stimme der Gottheit selbst, die uns ihren Willen offenbart. Durch die Stimme des Gesetzes in uns unseres Daseins in einer übersinnlichen Welt uns bewußt, hören wir in ihr die Gottheit selbst, zu der wir durch sie uns erhoben fühlen. So wird mit dem Bewußtsein des Sittengesetzes als Offenbarung des Willens Gottes, das Leben ein Wandel vor Gott, unsre Moralität Religion, das Bewußtsein der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Willens mit jenem Gesetze Bewußtsein eines göttlichen Gerichts, das Bewußtsein eines nothwendigen Verhältnisses zwischen Rechtthum und Wohlbefinden Bewußtsein einer göttlichen Gerechtigkeit.

Wenn freilich die Religion, d. i. Erkenntniß unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, bloß ein künstliches Produkt unsrer Willkür wäre, uns die Gottheit als objektive Vernunft zu denken, um an ihr als dem Ideal des heiligsten Willens das höchste Ideal der Sittlichkeit uns ganz rein vorzustellen; was für eine Kraft zur wirklichen Willensbestimmung würde es dann haben können, wenn wir uns hypothetisch sagten: eben das würde auch Wille der Gottheit sein, wenn eine Gottheit wirklich wäre? Ganz anders aber ist es, wenn wir, mit der vollen praktischen Gewißheit des Daseins der Gottheit und der Abhängigkeit unsers Daseins von ihr, unser Gewissen als die Stimme der Gottheit ansehen, durch welche sie zu uns spricht.

Zwar erhält das Gesetz durch diese Vorstellung eine furchtbare Majestät; aber diese Majestät ist nur furchtbar durch das Bewußtsein der (selbstverschuldeten) Unangemessenheit seines Willens zu diesem Gesetz. So wie wir uns einer höhern und höhere Angemessenheit zu diesem Gesetze bewußt werden, muß diese Scheu sich mehr und mehr verlieren und in reine Achtung übergehen, und wir selbst fühlen uns in eben dem Grade mehr und mehr sittlich erhoben. Die Triebfeder des Gesetzes wird durch diese Scheu nicht verunreinigt, obgleich mit der Vor-

stellung des Alleinheiligen auch die Vorstellung der Abhängigkeit von seiner Allmacht sich leicht verbindet. Dagegen aber können wir es uns nicht verhehlen, daß Menschen wie wir, keine absoluten Subjekte, sondern Wesen die von der einen Seite ihres Daseins tief in der Sinnlichkeit vergraben sind, noch wohl nöthig haben, durch diese Vorstellung der furchtbaren Majestät des Gesetzes sich zuzurufen: „schaffet daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern!"

Für meinen gegenwärtigen Zweck mag es hinreichend sein, den Umriß einer Wissenschaft der Religion vorläufig nur mit wenigen unvollendeten Zügen angedeutet zu haben. Es wird sich vielleicht bald an einem andern Orte Gelegenheit finden, diese Idee weiter auszuführen.

Aus dem angegebnen erhellt wenigstens, daß Religion als Wissenschaft möglich sei, und was geleistet werden müsse, um sie als Wissenschaft aufzustellen. Es erhellt auch zugleich, daß alsdenn die Religion den Grund der Ueberzeugung von ihrer Wahrheit in sich selbst enthalte, und daß sie für uns darum wahr sei, weil sie dem Menschen selbst ins Herz geschrieben ist.

II. Abschnitt.

Wie ist, unter dieser Voraussetzung, eine gegebne Religion zu behandeln?

Der ganze Inhalt der Religion besteht, wie man aus dem bisherigen leicht ersehen kann, aus Fragen, welche der Vernunft a priori zur Beantwortung aufgegeben sind. Daraus läßt sich nun schon voraus erwarten, daß die Vernunft, seit ihrem Erwachen zur Spekulation, zu allen Zeiten diese Beantwortung versucht haben werde; und eine Vergleichung der gegebnen Religionen, weist auch unmittelbar darauf hin, sie für eben so viele Versuche einer solchen Beantwortung jener a priori aufgegebenen Fragen anzusehen.

Aus diesem Gesichtspunkt eine gegebne Religion betrachtet, wird die Wahrheit und Gültigkeit derselben zwar von der Vernunftreligion abhängig gemacht; aber dafür wird ihr durch diese auch beides wirklich zugesichert, was sie — so lange der historische Beweis für ihren absolut göttlichen Ursprung noch so unvollendet ist — für sich selbst niemals haben kann. Freilich wird man dann in ihr nur das für wahr und für gültig anerkennen, worin sie mit der Vernunftreligion übereinstimmt. Aber so wird doch wenigstens ein Theil derselben als wahr

und gültig anerkannt, — und dieser Theil, welcher schon, als Urkunde von der frühen Kenntniß, die der menschliche Geist von allen zur praktischen Vervollkommnung nöthigen Wahrheiten hatte, an sich ehrwürdig ist, muß als Produkt der Vernunft mit eben der Ehrfurcht behandelt werden, welche die Achtung der Vernunft überall fordert; — während auf dem andern Wege das Ganze bis zu Vollendung eines allgemeingültigen und allgemeinfaßlichen historischen Beweises zum wenigsten als unerwiesen dahingestellt bleibt. So lange man also jenen historischen Beweis nicht hat, und für alle, die ihn nicht haben, ist es doch wohl rathsamer, sich an das Gewisse zu halten, und anstatt die gegebne Religion ganz als unbrauchbar von der Hand zu weisen, lieber das wissenschaftlich gerechtfertigte in ihr auszuheben, und anzuwenden.

So bald man die Religion als Wissenschaft aufgestellt und das ganze Gebiet derselben ermessen hat; so darf man nun fürs erste nicht weiter fürchten, daß das Fundament aller Religion untergraben werde, wenn man die Behauptung des historischerweisbaren göttlichen Ursprungs einer gegebnen Religion als ein Problem betrachten muß, in dessen Auflösung selbst die Ueberzeugtesten nicht übereinstimmen, so sehr sie auch die Evidenz derselben

zum voraus kontestiren. Fürs zweite aber darf man auch nicht weiter hoffen, etwas wirklich neues für die Erweiterung unsrer Religionskenntniß daher zu erfahren. Vielmehr steht der Fall jetzt gerade umgekehrt. Das, was in einer gegebnen Religion uns neues gesagt werden sollte, würden wir gar nicht unter unsre Erkenntniß bringen können. Zwar bescheiden wir uns gerne, nicht behaupten zu wollen, daß Nachrichten aus einer übersinnlichen Welt auch durch eine unmittelbare Veranstaltung der Gottheit nicht mitgetheilt werden könnten; aber soviel ist aus dem bisherigen einleuchtend, daß wir sie schlechterdings nicht verstehen und nie anders, als wie ein verschlossenes Geheimniß, bloß, wie sie gegeben sind, nachsagen könnten; da alles, was aus dem Gebiet des Uebersinnlichen in unsre Erkenntniß kommen kann, a priori schon in unsrer Vernunft vorhanden ist und, wenn wir es verstehen sollen, darin auch vorhanden sein muß.

Mit diesen Grundsätzen also stellen wir die Untersuchung an, die wir in diesem letzten Abschnitt noch zu geben haben.

1. Wie ist der Inhalt einer gegebnen Religion zu bestimmen?

Wenn die Religion als Wissenschaft aufgestellt und folglich der Inhalt derselben bestimmt angege-

ben ist, so kann die Frage in Rücksicht auf die gegebne Religion so gestellt werden: ist in dieser gegebnen Religion der ganze Inhalt der Religionswissenschaft, oder mehr oder weniger davon enthalten?

Würde in irgend einer der gegebnen Religionen gerade eben der Inhalt, der Qualität und der Quantität nach, angetroffen, der in der Wissenschaft der Religion bestimmt ist, so hätten wir in ihr eine richtige historische Auflösung derselben Aufgabe, die wir in der Religionswissenschaft philosophisch zu bestimmen suchen. In diesem Fall würde die gegebne Religion allerdings selbst eine Art von Wunder sein, welche durch Leitung des bloßen Gefühls eine solche Aufgabe eben so richtig gelöst hätte, als es nach deutlich gedachten Grundsätzen möglich ist. — Findet sich aber unter den gegebnen Religionen keine bis auf diesen Grad vollendete, so fragt sich nur, welche unter denselben ihrem Inhalt nach der Religionswissenschaft am nächsten komme, und wie weit sie sich derselben genähert habe.

Nunmehr haben wir durch die Idee der Religionswissenschaft ein bestimmtes Kriterium, nach welchem wir die Scheidung des Inhalts der heiligen Urkunde vornehmen können.

Was in ihr bloß historisches oder sonst weder zum theoretischen noch zum praktischen Theil der

Religionswissenschaft gehöriges angetroffen wird, kann nun von dem eigentlichen Inhalt der Religion abgesondert werden. Von dem, was in diesen Inhalt nicht aufgenommen wird, muß sich — wenn es philosophischer Art ist — zeigen lassen, daß es entweder als eine Verirrung des menschlichen Geistes über seine Gränzen anzusehen sei, oder doch wenigstens sonst nicht hieher gehöre. In demjenigen Theil der gegebnen Religion, welcher wirklich Fragen, die zum Inhalt der Religionswissenschaft gehören, beantwortet, muß vorzüglich das, was darin zum kritischen Theil gehört und gleichwol dogmatisch ausgedrückt ist, durch Kritik erläutert, das transscendente auf seine transscendentale Bedeutung zurückgeführt und so gezeigt werden, daß die Vernunft in dem aufgestellten Dogma zwar eine a priori aufgegebne Fra- vor Augen gehabt, aber durch den dialektischen Schein verführt, die Antwort unrichtig gefaßt habe.

Auf diese Art ist die ganze D o m a t i k nach Grundsätzen einer geläuterten philosophischen K r i t i k darzustellen.

Was endlich von dem ganzen Inhalt der Religionswissenschaft in einer gegebnen Religion nicht angetroffen wird, das muß bei dem Vortrag derselben ergänzt werden. Da die Wahrheit der Lehren einer gegebnen Religion, dieser Voraussetzung wenig-

wenigstens gemäß, nicht darauf beruht, daß sie in der Urkunde derselben, auf irgend eine Art ausgedrückt, gefunden werden, sondern darauf, daß die in der Urkunde gefundnen Lehren mit dem Inhalt der Religionswissenschaft übereinstimmen; so hat das zur Ergänzung hinzugesetzte mit jenem einerlei Grund seiner Wahrheit, und muß also gerade so, wie das in der Urkunde selbst enthaltne, gelten, ohne daß man nöthig hat, es ihr erst künstlich (durch einen Kunstgriff entweder der Quellenkritik oder der Hermeneutik) unterzuschieben.

Nach dieser Ansicht und Behandlung des Gegenstandes ist es möglich, mit völliger Redlichkeit einen Religionsunterricht zu ertheilen, bei dem man die Urkunden einer gegebnen Religion als Lehrbuch zum Grunde zu legen verpflichtet ist.

2. Wie ist die Urkunde einer gegebnen Religion in Rücksicht auf die Auslegung ihres Sinnes zu behandeln?

Man kann die Urkunde einer gegebnen Religion zu zweierlei verschiednen Zwecken gebrauchen: entweder, um aus ihr die gegebne Religion historisch — als ein Stück aus der Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes — aufzustellen; oder, um nach Anleitung derselben die Religionswissenschaft zu lehren.

In der erstern Rücksicht muß die Auslegung, wie es auch bei dem Aufstellen jedes andern alten philosophischen Systems geschehen muß, streng historisch sein. Dazu bedarf der Ausleger nicht die

Kenntniß eines philosophischen Systems der Religion (wodurch er gar zu leicht verleitet werden kann, nach Rücksichten zu deuten); aber desto mehr bedarf er historische Kritik, Kenntniß der Sprache, der Mythologie, der Gebräuche, der Vorstellungsarten und aller übrigen Umstände, in welchen und unter welchen die Urkunde geschrieben ist, mit einem Wort alle die gelehrten Hülfsmittel, ohne welche es unmöglich ist, den historischen Sinn irgend einer obsoleten Urkunde eigentlich und zuverläßig zu bestimmen.

In der zweiten Rücksicht aber, zum Gebrauch des Unterrichts in der Religion, muß die Auslegung der Urkunde zwar auch streng historisch sein, um genau angeben zu können, wie jede einzelne von der spekulirenden Vernunft über die Möglichkeit das höchste Gut zu realisiren vorgelegte Frage in derselben beantwortet sei, damit man nicht, indem man Stellen unrichtig erklärt, eine Unwissenheit verrathe, die einem Lehrer der Religion nicht ziemt.

Aber hier muß die Auslegung der Urkunde zugleich noch etwas mehr sein. Der Ausleger soll, unsrer Voraussetzung nach, auf einem höhern Standpunkt stehen, als der Schriftsteller der heiligen Urkunde; er soll, nachdem er zuerst auf dem historischen Wege den eigentlichen Sinn des Schriftstellers dargelegt hat, nun aus dem Standpunkt einer höhern Kritik bestimmen, ob und in wie weit der Schriftsteller die aufgegebne Frage richtig oder nicht richtig beantwortet habe. Dies kann er aber nur dann, wenn er die Religionswissenschaft vor sich hat, um die Lehren der gegebnen Religion darnach zu prüfen.

Der Lehrer einer gegebnen Religion hat also noch weit mehr zu leisten, als der Historiker, der eine solche Religion als ein historisches Ganzes darzulegen, oder als der Philosoph, der die Religion aus Begriffen a priori als Wissenschaft aufzustellen hat. Jener muß beides in sich vereinigen; er muß also nicht nur im Stande sein, die Religion als Wissenschaft aufzufassen, sondern er muß auch alle die gelehrten Sprach- und Geschichtskenntnisse sich zu eigen gemacht haben, welche man von dem historischen Ausleger der Urkunde mit Recht fordert.

Noch ist aber eine andre Rücksicht übrig, in welcher der Lehrer einer gegebnen Religion von der Urkunde derselben einen völlig erlaubten und zweckmäßigen Gebrauch machen kann.

Die symbolischen Vorstellungsarten, die metaphorischen Einkleidungen gewisser Wahrheiten, die Mythen, welche sich in einer solchen Urkunde finden, sind oft einer hohen moralischen Deutung empfänglich. Diese Deutung ihnen zu geben, ist freilich nicht die Sache jedes gemeinen Kopfs; aber sie ist gleichwol kein gemeines Verdienst.

Man weiß, wie sehr der Eindruck, den eine Wahrheit machen soll, öfters von der Darstellung derselben abhängt; und man weiß auch, daß eine Allegorie, die an sich keinen vernünftigen oder keinen bedeutenden Sinn hat, sobald ihr eine bedeutende Wahrheit untergelegt wird, Geist und Leben erhält und der Wahrheit selbst durch die freie Form der Hülle Anmuth und Reiz giebt. Wir ergözen uns an der Form, welche eine philosophische Wahr-

heit unter einem Mythos der alten griechischen Dichtung dargestellt, in den Schriften eines Schiller oder eines Herder hat; und wir sind gerührt bei den moralischen Lehren, die wir mit so hoher Simplicität von Christus in einer Parabel dargestellt lesen. Warum sollte es uns nicht erlaubt sein, von den Allegorieen einer heiligen Urkunde einen ähnlichen Gebrauch zum Besten religiöser Wahrheiten zu machen? Die Heiligkeit der Urkunde kann uns nicht hindern, denn diese bleibt dabei unangetastet; der historische Sinn, den die Allegorie in der Urkunde hat, wird dabei in seinem ganzen Werth gelassen. Auch ist es nicht frommer Betrug; als wollte man nämlich den philosophischen, moralischen oder religiösen Sinn, den man der Allegorie unterlegt, der Urkunde selbst unterschieben, um durch die Auktorität derselben seine Wahrheit zu begründen. Was man einer solchen Allegorie unterlegt, muß für sich Wahrheit haben und soll durch die Einkleidung nicht seinen Erweis sondern nur leichtern Eingang erhalten.

Daß doch aber ja die willkürlichen Schrifterklärer, von welchen oben die Rede war, die vortreflichen Deutungen der Schriftwahrheiten, welche Kant in seinem neuesten Buche gegeben und durch die er uns die wahre Methode, die Religion nach einer gegebenen Urkunde zu lehren, gezeigt hat, nicht für eine Sanktion ihres Verfahrens halten; und daß sie doch ja nicht weiter ihn darüber meistern, sondern lieber von ihm lernen, und was er geleistet hat bescheiden benuzen möchten, überzeugt daß sie nur dann das Reich Gottes herbeiführen helfen, wenn sie sich Mühe geben wollen, seinen Fußstapfen nachzufolgen!

Bayerische Staatsbibliothek München

500.–
Mai 84

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Niethammer, Friedrich Immanuel,

Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden

Neustrelitz 1795

Ph.pr. 881 es
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041437-7
VD18 11166657